FR: PETRI DE AQUILA

Ordinis Fratrum Minorum

COGNOMENTO

SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

COMMENTARIA

In quatuor Libros Sententiarum
Magistri Petri Lombardi

EDITA

A Fr: Cypriano Paolini O. F. M.
Provinciæ Corsicæ

TOMUS III.
In tertium Sententiarum Librum

LEVANTI
Conv. SSmæ Annuntiationis
1907

"LA

Fr: PETRI DE AQUILA

Ordinis Fratrum Minorum

COMMENTARIA

In quatuor Libros Sententiarum

FR: PETRI DE AQUILA

Ordinis Fratrum Minorum

COGNOMENTO

SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

COMMENTARIA

In quatuor Libros Sententiarum
Magistri Petri Lombardi

EDITA

A Fr: Cypriano Paolini O. F. M.

Provinciæ Corsicæ

TOMUS III.

In tertium Sententiarum Librum

LEVANTI

Conv. SSmæ Annuntiationis

1907

IMPRIMATUR

Romæ, die 5 Novembris 1907

Fr. Joseph Kaufmann

Deleg. Generalis

Nulla osta

Genova, 23 Dicembre 1907

P. Fr: Salvatore Gaet. Conti dei Pred. *Rev. Eccles*

Viso, imprimatur

Genuæ e Curia Archiep., die 23 Decembris 1907

Can. Nicolaus Sciaccaluga *V. G.*

FR. PETRI AQUILANI
Ordinis Fratrum Minorum

COGNOMENTO SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

Quæstiones
In tertium Sententiarum Librum

Distinctio I.

Cum venerit plenitudo....

Circa tertium Librum Sententiarum quæritur 1.

QUÆSTIO I.

Utrum Incarnatio sit possibilis.

Videtur quod non, quia actus purus et infinitus non est componibilis vel unibilis; sed verbum divinum est actus purus et infinitus; ergo. Probatio *majoris*: componibile caret perfectione ejus cum quo componitur; sed infinitum non caret aliqua perfectione; ergo non est alicui componibile.

2. Præterea, plus distant natura creata et increata quam contraria; sed contraria non possunt uniri, ut ponit Aristoteles *4. Metaph.*; ergo similiter natura creata et increata non possunt uniri.

3. Præterea, incarnare est agere, ergo incarnari est pati; sed Verbum divinum non potest pati; ergo similiter non potest incarnari.

4. Præterea, inter unibilia debet esse proportio; sed finiti ad infinitum nulla est proportio; ergo natura humana quæ est finita non potest uniri Verbo divino, quod est infinitum.

5. Præterea ultimo sic: Omnis dependentia terminatur ad aliquid independens et absolutum; sed Verbum divinum non est absolutum; ergo non potest terminare dependentiam naturæ humanæ ad suppositum, et per consequens non est possibilis incarnatio.

Contra. Plus potest Deus facere quam homo potest loqui, juxta illud *Lucæ 2.:* Apud Deum non est impossibile omne verbum; sed homo potest dicere: Deus est incarnatus; ergo incarnatio est possibilis.

IN ILLA QUÆSTIONE veritas est certa, quia quod Filius Dei sit incarnatus est articulus fidei. — Præterea quod est factum est possibile fieri; sed incarnatio est facta, juxta illud *Joan. 1.*: Verbum caro factum est; ergo incarnatio est possibilis. Oportet ergo insistere in declarando hanc possibilitatem, ubi sunt plures viæ vel opiniones.

Una opinio dicit sic: Quando est una forma quæ continet virtualiter formam cui competit aliquis actus, potest ei competere similis actus. *Exemplum* hujus: Ignis habet calefacere, et quia sol continet virtualiter formam ignis, ideo sol potest calefacere. Ex hoc arguitur sic: illud quod continet virtualiter

suppositum creatum potest gerere vicem suppositi creati vel humani; sed suppositum divinum continet virtualiter suppositum creatum; ergo potest gerere vicem suppositi creati vel humani. Sed suppositum humanum sustentat naturam humanam. Ergo hoc potest suppositum divinum. Sed ista suppositatio est incarnatio. Ergo incarnatio est possibilis.

Contra illam viam arguitur dupliciter. *Primo* sic: Illud quod est ratio continendi multas perfectiones dicit perfectionem simpliciter; sed suppositum divinum non dicit perfectionem simpliciter; ergo non est ratio continendi istas perfectiones vel multa supposita distincta. *Minor* probatur, tum quia opinans concedit eam, tum quia si suppositum Filii diceret perfectionem simpliciter, sequeretur quod aliqua perfectio esset in una persona, quæ non esset in alia. — *Secundo* sic: Ratio personalitatis ita est proportionata naturæ sicut natura est proportionata personæ; sed non obstante quod essentia divina contineat omnem creaturam eminenter, non tamen potest esse essentia formaliter alicujus personæ creatæ; ergo similiter dato quod suppositum divinum contineat suppositum creatum, adhuc non poterit supplere vicem personalitatis creatæ.

Secunda via declarans possibilitatem incarnationis est ista. Prius potest esse sine suo posteriori; sed singularitas naturæ est prior personalitate vel supposito; ergo potest separari ab eo, et per consequens ab alio supposito sustentari, et sic fuit in incarnatione, quia natura assumpta fuit absoluta

a supposito proprio et suppositata a supposito divino.

Contra hoc objicitur sic: prius potest separari a posteriori; sed natura specifica est prior natura singulari; ergo potest esse in effectu aliqua natura specifica et tamen non singularis, et sic redibit error Platonis. *Respondetur* quod non est simile, quia singularitas est idem realiter quod ipsa natura, et ideo non potest fieri natura quin sit singularis; suppositum autem non est idem realiter quod natura suppositata.

Sed ista solutio implicat unum dubium necessario discutiendum, quia ex ejus solutione habebunt aliquæ conclusiones evidentiam; oportet enim videre quid addit suppositum vel persona super naturam. Et dicunt aliqui, quod addit præcise negationem dependentiæ, quia si adderet aliquid positivum, sequeretur quod natura humana in Christo esset imperfectior quam in aliis hominibus, quia in Christo non ponitur natura humana cum illo positivo. In aliis autem hominibus ponitur cum illo positivo.

Præterea, secundum Damascenum, quod est inassumptibile est incommunicabile; sed nihil est in natura humana quod sit incommunicabile; ergo nihil est inassumptibile. Sed suppositum est inassumptibile; ergo non dicit aliquid positivum.

Aliis videtur oppositum, quia si suppositum dicit præcise negationem dependentiæ, sequeretur quod anima separata sit persona, quia non dependet.

Præterea, perfectio simpliciter non dicit præcise

negationem; sed persona dicit perfectionem simpliciter; ergo.

Præterea: Non est incommunicabilis negatio nisi per affirmationem; sed suppositum vel persona dicit incommunicabilitatem; ergo non dicit præcisam negationem. Potest tamen teneri prima opinio, quod persona dicit negationem dependentiæ, sed est triplex dependentiæ negatio, scilicet negatio dependentiæ *actualis*, et negatio dependentiæ *aptitudinalis*, et negatio dependentiæ *potentionalis*, et istæ negationes reperiuntur in personis divinis, quia nec actu dependent, nec apte natæ sunt dependere, nec possunt dependere. Duæ autem negationes sufficiunt ad personalitatem in creaturis, et proter defectum negationis dependentiæ actualis, natura humana in Christo non est persona, et propter defectum secundæ dependentiæ anima separata non est persona, et per hoc patet solutio primi argumenti primæ opinionis.

Ad secundum argumentum patuit *lib. 1.* Sufficit enim quod non dicat imperfectionem, dato quod non dicat perfectionem, sicut innascibilitas in Patre non dicit imperfectionem.

Ad tertium concedo quod sicut aliqua natura est communicabilis per identitatem ut in divinis, vel per informationem, ita suppositum est incommunicabile incommunicabilitate opposita huic duplici communicabilitati, quia non est communicabile per identitatem nec per informationem. Et cum dicitur quod nulla negatio est incommunicabilis de se, verum est *ut quo*, negatur *ut quod*.

Tertia via declarans possibilitatem Incarnationis est ista: licet res unius generis non possit esse alterius, potest tamen habere modum alterius generis sicut accidens, quamvis non possit esse res de genere substantiæ, tamen potest habere modum substantiæ sicut in Sacramento altaris ubi est accidens sine subjecto; ergo sicut accidens potest sine subjecto, ita substantia sive natura humana, potest induere hunc modum, ut sit in alieno supposito; sic ponitur in Incarnatione, scilicet quod natura humana sit in alieno supposito.

Contra. Probare unum creditum, per aliud creditum, non haberetur inde major evidentia quæsiti; sed sicut est credita Incarnatio, ita creditum est accidens esse sine subjecto; ergo.

Præterea. Quando dicitur quod res unius generis potest induere modum alterius generis, hoc est falsum de modo proprio illius generis. Accidens enim in Eucharistia, non induit modum proprium substantiæ, quia modus proprie substantiæ est non dependere *actualiter* vel *aptitudinaliter*. Accidens autem in Eucharistia dependet aptitudinaliter. Nec valet si adducitur illud Philosophi 5. *Metaph.* quod differentia substantiæ habet modum qualitatis, quia non intendit ibi Philosophus de modo proprio generis qualitatis, sed intendit imponere multiplicitatem hujus nominis *quale* et in voce dicitur per modum *qualis*.

Quarta via est ista. Quanto res sunt magis distinctæ et diversæ, tanto magis unibiles. Nam individua unius speciei non possunt sic uniri sicut

res diversorum generum; sed creatum et increatum maxime distant et differunt; ergo possunt ad invicem uniri. *Ratio non valet*, quia distantia inter extrema unibilia non est ratio unionis, sed ratio unionis inter distantia, de quibus ponitur exemplum, est possibilitas in uno extremo et actus in altero, quod in proposito non potest poni, quia nec Verbum est actus humanæ naturæ nec e converso, et sic lapis et homo maxime possent facere unum, et tamen non possunt.

Et ideo declaratur ista possibilitas aliter sic: Independens, in quantum independens, potest terminare dependentiam alterius ad ipsum quod natum est habere talem terminum; sed suppositum divinum est independens, et dependentia humanæ naturæ est nata habere personam per terminum et non naturam; ergo persona divina independens potest terminare dependentiam naturæ humanæ ad ipsam, et hæc est Incarnatio.

Præterea: Quod non repugnat perfectioni naturæ vel personæ divinæ potest ponit in ea: sed Incarnatio non repugnat perfectioni divinæ naturæ nec personæ; ergo etc. *Minor* probatur, quia illa Incarnatio nihil aliud est nisi terminatio dependentiæ naturæ humanæ ad suppositum divinum, et sic non ponit limitationem, vel compositionem vel imperfectionem in divina persona. Quod declaratur sic: Quidquid est perfectionis in creaturis debet attribui Deo, amota omni imperfectione; sed substentare in substantia est perfectionis, informari autem ab accidente est imperfectionis; ergo, su-

blato hoc secundo, primum potest manere in Deo, et potest sustentare humanam naturam sine informatione vel imperfectione.

AD PRIMUM in contrarium cum dicitur: actus purus et infinitus, non est alicui componibilis. *Dico* quod verum est sicut pars componitur vel unitur cum toto, quia tunc caret aliqua perfectione, sed bene est unibilis, idest potens terminare dependentiam alterius ad ipsum.

Ad secundum dico, quod non est simile de unione contrariorum et naturæ creatæ et increatæ, quia natura creata et increata formaliter non repugnant, ideo possunt uniri; contraria vero formaliter repugnant, ideo non uniuntur. *Et cum dicis:* plus distant natura creata et increata quam contraria; *hoc non valet*, quia plus distant res diversorum generum quam res ejusdem generis, et tamen res diversorum generum possunt uniri, res autem unius generis, sicut album et nigrum non possunt uniri.

Ad tertium cum dicis: Incarnari est pati, *dico* quod Priscianus dicit quod quædam sunt verba quæ in voce passiva signant *actionem* ut *uniri*, quædam quæ in voce activa signant *passionem* ut *video*; et illo modo intelligendum est in proposito, cum dicitur natura divina humanæ naturæ uniri, non quod natura divina aliquid patitur, sed quod natura divina unit sibi naturam humanam. — *Aliter* potest dici quod incarnare et incarnari habent se sicut amare et amari; sed amari non est pati; ergo nec incarnari. Scotus vero dicit quod incarnari non est passivum ei correspondens, quod est

incarnare secundum rem, sed vocaliter tantum; sed passivum reale sibi correspondens est assumi, unde tres incarnant active, sed una sola terminat incarnationem et illa dicitur incarnari non tamen passive.

Ad quartum dico quod *major* est vera si intelligatur de proportione quæ attenditur in convenientia ordinis; si autem intelligatur de proportione quæ est commensuratio quantitatis, non est verum. Nunc autem inter creaturam et Deum est convenientia ordinis pro eo quod natura rationalis, eo ipso quod est imago Dei, nata est ordinari ad ipsum immediate, ideo conceditur proportio quæ sufficit ad hanc unionem.

Ad ultimum dico quod dependentia potest terminari ad aliquid indipendens, dato quod illud non sit absolutum. Et sic est in proposito quia suppositum Verbi est independens.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

Utrum una persona possit incarnari sine alia.

Videtur quod non, quia secundum sanctos opera Trinitatis ad extra sunt indivisa; sed incarnatio est opus Trinitatis; ergo.

2. Præterea, major est unio hypostatica quam beatifica; sed in unione beatifica anima non potest uniri uni personæ quin uniatur aliis; ergo similiter natura humana non potest uniri uni personæ quin uniatur alteri.

Contra. Joan. 1. Verbum caro factum est; sed

Verbum est persona Filii; ergo solus Filius est incarnatus.

IN ISTA QUÆSTIONE *primo* ponam conclusionem, *secundo* conclusionis declarationem.

Quantum ad primum dico quod incarnatio comparatur ad Deum ut ad causam *efficientem* vel ut ad causam terminantem. Si *primo modo*, quia opera Trinitatis sunt indivisa, dico quod una persona non efficit incarnationem sine altera. Si autem loquamur de incarnatione *secundo modo*, dico quod una persona potuit incarnari, et quia de facto est incarnata sine altera.

Hanc conclusionem declaro dupliciter. *Primo* sic: Licet tres personæ sint in una essentia, tamen tres personæ sunt tres substantiæ personales; sed incarnatio terminatur ad substantiam; ergo una persona potest incarnari sine alia. *Præterea* effectus ponitur nullibi nisi per applicationem virtutis suæ causæ; sed incarnatio est effectus Trinitatis, et Trinitas applicat ad unam substantiam vel personam; ergo una persona potest incarnari sine alia.

Sed occurrit hic dubium quod illud est ratio terminandi incarnationem per quod continetur suppositum creatum, et per quod natura assumpta est in potentia obedientiali; sed illud est essentia non persona; ergo essentia est ratio terminandi incarnationem; sed eadem est essentia in tribus personis; ergo una persona non potest incarnari sine alia.

Solutio hujus dubii patet ex præced. quæst. Supponit enim in isto dubio quod quia terminans

incarnationem continet suppositum creatum, ideo potest gerere ejus vicem, quod est superius improbatum, quia ratio possibilitatis incarnationis, ut visum fuit, est quia suppositum divinum est independens, et independens in quantum independens potest terminare dependentiam alterius ad ipsum, et sic ratio incarnationis non est continentia, ut dubium assumit, sed est independentia.

AD PRIMUM PRINCIPALE, opera Trinitatis sunt indivisa in ratione causæ efficientis, tamen in ratione causæ terminativæ una potest terminare incarnationem et non altera.

Ad secundum non est simile de unione beatifica et hypostatica, quia in unione beatifica terminus formalis unionis est essentia divina quæ est una in tribus; in unione autem hypostatica, formalis terminus est proprietas relativa, ideo non concludit argumentum, etc.

QUÆSTIO III.

Tertio quæritur

Utrum tres personæ possint assumere eandem naturam numero.

Videtur quod sic, quia natura antequam assumatur ab aliqua persona est a qualibet per se divisim assumptibilis; ponatur ergo quod omnes se habeant ad assumptionem hujus naturæ, vel ergo omnes assumerent et habeo propositum; vel nulla assumeret, quod est inconveniens; vel una assume-

ret et altera non, et hoc non potest poni quia non videtur ratio quare potius vel prius assumatur ab una persona quam ab alia.

2. Præterea. Natura humana in Christo antequam assumeretur a Filio erat assumptibilis a Patre; ergo et modo est assumptibilis a Patre. — Probatio *consequentiæ*: Ideo erat assumptibilis a Patre, quia erat in potentia obedientiali; sed ita est nunc ista natura in potentia obedientiali, sicut tunc; ergo ita est assumptibilis modo sicut tunc.

Contra. Anselmus in *libro Cur Deus homo* dicit quod plures personæ eundem hominem assumere nequiverunt. — Præterea si plures personæ possunt assumere eandem naturam, argueretur per syllogismum expositorium sic: Iste homo est hic pater, iste homo est hic filius; ergo hic pater est hic filius; sed illud est impossibile; ergo et illud ex quo sequitur.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tres articuli secundum quod circa eam sunt tres opiniones; duæ sunt extremæ, et tertia mediat.

Prima est Bonaventuræ *Lib*. 3. *q*. 2. quod plures personæ non possunt assumere eandem naturam numero, quia omnis assumptio terminatur ad aliquam unitatem; sed si plures personæ assumerent eandem naturam, ista assumptio non terminaretur ad aliquam unitatem; ergo. Probatio *minoris*. Si ista assumptio terminaretur ad aliquam unitatem, vel hoc esset in natura assumpta, vel in natura assumente: sed non potest in natura as-

sumpta poni, quia assumere est ad se sumere, et sic natura assumpta debet trahi ad modum naturæ assumentis et non e converso. Non enim potest poni unitas ex parte naturæ assumentis in illa assumptione, quia vel hoc esset ex parte essentiæ vel ex parte personæ; ex parte essentiæ non potest poni, quia natura humana non transfertur in divinam; nec potest poni ex parte personæ, si ponis quod assumatur a pluribus personis. — *Præterea* illud quod convenit essentiæ divinæ propter sui infinitatem non potest competere alicui naturæ creatæ; sed quod essentia sit in pluribus personis, convenit sibi per suam infinitatem et immensitatem; ergo non potest competere alicui naturæ creatæ, et per consequens nulla natura creata potest assumi a pluribus suppositis. — *Præterea.* Sustentificatio activa ex parte personæ est infinita, sustentificatio passiva ex parte naturæ est finita; sed quando infinitum sustentificat finitum evacuat omnem potentiam finiti; ergo non est potentia in ista natura ut sustentificetur ad alio supposito. — *Præterea.* Perfectiori modo sustentificatur natura humana in supposito divino quam in supposito humano; sed natura humana sustentificata vel suppositata in supposito humano, non potest ab alio supposito sustentificari: ergo etc.

Alia est opinio Thomæ *part. 3. q. 3. art. 6.* quod licet plures personæ non possint assumere eandem hypostasim, bene tamen possunt assumere hanc naturam. Hanc opinionem confirmant Guilhelmus et Varro *lib. 3. q. 5.* tripliciter:

Primo sic: Natura est prior supposito, quia illud est prius quod potest esse sine altero; sed natura potest esse sine supposito quia Christus assumpsit naturam et non suppositum. Tunc arguitur sic: ad multiplicationem posterioris non necessario ponitur multiplicatio prioris; sed suppositum est posterius natura; ergo propter multiplicationem suppositi non oportet multiplicare naturam suppositi, et sic non impossibile est eandem naturam in pluribus esse.

Secundo sic: Distinctio relativa non est causa distinctionis in absolutis; sed distinctio in natura est absolutorum, distinctio autem in suppositis est relativorum; ergo, propter distinctionem et multiplicationem suppositorum, non oportet ponere distinctionem et multiplicationem naturæ.

Tertio sic: Eadem anima potest esse in pluribus partibus corporis naturaliter et idem corpus in pluribus locis supernaturaliter; ergo multo magis eadem natura in pluribus suppositis.

Tertia opinio est Scoti qui dicit quia aut ponitur formalis terminus Incarnationis essentia aut proprietas relativa. Si ponitur quod essentia sit formalis terminus Incarnationis dicit quod plures personæ, mediante essentia, possunt assumere eandem naturam numero. Si autem ponatur quod formalis terminus Incarnationis sit proprietas relativa sive persona, tunc est impossibile quod plures personæ mediante essentia possunt assumere eandem naturam numero. Quod probatur sic: in omni depen-

dentia essentiali unum dependens præcise dependet ad unum quod totaliter terminat ejus dependentiam: sed in illa assumptione est dependentia essentialis unius naturæ et una persona totaliter terminat eam; ergo idem non potest hoc modo dependere ad plures personas et assumi a pluribus personis. *Major* probatur. Quia impossibile est idem causatum habere plures causas essentiales uno genere causandi a quibus dependeat; tunc enim aliquid potest esse ab aliquo ut a causa, quo posito et remoto nihilominus esset. *Minor* probatur etiam quia personalitas causata totaliter terminat dependentiam naturæ, ut ista stante non possit habere aliam; sed non minus terminat eam personalitas personæ divinæ quam personalitas personæ creatæ. Si teneatur ista opinio quæ verissima est, non oportet respondere ad argumenta primæ opinionis scilicet Bonaventuræ, quia non sunt contra eam.

Ad primum secundæ opinionis dico quod non oportet quodcunque prius manere indistinctum posita distinctione in posteriori, maxime quando est posterius quod totaliter terminat dependentiam prioris. Nunc autem sic est suppositum respectu naturæ humanæ, scilicet suppositum Filii.

Eodem modo potest dici ad secundum. Vel dicitur quod relatio quæ sequitur absolutum non facit distinctionem in eo, nunc autem supposita divina si assumerent eandem naturam ista distinctio procederet.

Ad tertium dico quod non est simile, in istis

enim exemplis non est formalis repugnatia, hic autem scilicet quod natura creata sit in pluribus suppositis est repugnantia formalis, tum quia esset infinita ut deducebat una ratio primæ opinionis et infinitas repugnat creaturæ; tum quia essentialis dependentia terminatur ad unum totale independens.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod tres personæ possunt agere ad assumptionem unius naturæ effective non autem terminative, quia ad impossibile nulla est potentia; hoc autem est impossibile, ut dictum est, quod eadem natura suppositetur a pluribus suppositis.

Ad secundum nego consequentiam; ad *probationem* cum dicitur quod ideo est assumptibilis natura quia est in potentia obedientiali, concedo antequam assumeretur, sed postquam assumpta est ab uno supposito, jam reducta est ad actum, et ideo stante illo actu non potest reduci ad alium actum, quemadmodum superficies est in potentia ad albedinem et nigredinem, stante ipsa subalbedine non potest reduci ad actum nigredinis.

Ad primum in contrarium dico quod Anselmus dicit quod plures personæ eundem hominem assumere nequeunt si persona divina est primus et formalis terminus Incarnationis.

Ad secundum de syllogismo expositorio dico quod syllogismus expositorius non concludit nisi quando illud quod assumitur verificatur solum de uno; si autem potest verificari de alio tunc non

valet. *Exemplum* hujus ut dicatur sic: hic motus est actio, hic motus est passio, ergo actio est passio, non valet quia motus in majori et minori verificatur pro eodem; et sic est in proposito, ideo non concludit.

Distinctio II.

Et quia in homine tota natura....

Circa istam Dist. 2. quæritur primo

Quæstio I.

Utrum si homo non peccasset Deus incarnatus fuisset.

Videtur quod non, quia Apostolus *ad Galat. 3.* dicit quod Deus misit Filium suum ut eos qui sub lege erant redimeret; sed si non fuisset peccatum non fuisset redemptio; ergo nec incarnatio.

2. Præterea, Anselmus Lib. *de concept. Virginis* dicit quod ideo Deus factus est homo ut homines redimeret, quod facere non poterat non Deus.

3. Præterea, ubi non est infirmitas non oportet ponere medicum; sed si homo non peccasset non fuisset infirmitas; ergo non fuisset medicus. Sed Deus incarnatus est noster medicus; igitur.

Contra. Christus prædestinatus est ab æterno secundum Apostolum *ad Rom. 1.* peccatum autem est temporale: sed nullum temporale est causa æterni; ergo homo si non peccasset adhuc Deus incarnatus fuisset.

In ista quæstione sunt duo Articuli secundum quod de eo sunt duæ opiniones.

Una est Thomæ et multorum sequentium eum *part. 3. q. 1. art. 3.* quod si homo non peccasset Deus non fuisset incarnatus, quia circa factum Incarnationis debemus tenere quod dicit Scriptura et Doctores Sancti; sed Doctores sancti et Scriptura dicunt quod si homo non peccasset Deus non fuisset incarnatus; ergo. Probatio *minoris* per Apostolum *ad Gal. 3.* ut supra. Item, Augustinus *in lib. de verbis Domini* dicit quod si homo non peccasset, Christus in mundum non venisset. Item, Glossa super *1. Epist. ad Timoth.* dicit sic: nulla causa veniendi fuit Christo Domino nostro nisi peccatores salvos facere; tolle morbos, tolle vulnera, nulla est causa medicinæ. Item, Anselmus *lib. de Incarnatione Verbi*, dicit: quæ erat causa incarnationis nisi ut caro quæ peccaverat redimeretur. Item, Leo Papa *in sermone*: si homo non peccasset, creator creatura non fuisset factus.

Præterea, secundo principaliter sic. Si Deus fuisset incarnatus ante peccatum, aut fuisset propter dignitatem, aut propter necessitatem. Non propter dignitatem, quia nobilior est natura angelica quam humana, et tamen non assumpsit naturam angelicam; non etiam propter necessitatem, quia si non fuisset peccatum non fuisset miseria nec necessitas.

Alia est opinio quam teneo. Si homo non peccasset adhuc Deus incarnatus fuisset. Est tamen sciendum quod de Incarnatione possumus loqui dupliciter, vel quantum ad *substantiam* incarnationis

in se, vel quantum ad *finem* incarnationis qui est redemptio: unde dico si homo non peccasset Deus incarnatus fuisset, loquendo de substantia incarnationis in se, licet non fuisset incarnatus ut redemptor quod

Probatur sic: circa factum incarnationis standum est dictis Sanctorum; sed Sancti dicunt quod si homo non peccasset adhuc Deus incarnatus fuisset; ergo. Probatio *majoris*. Nam glossa Bernardi super illud *Jonæ 3*. Si propter me tempestas hic orta est, dicit quod diabolus vidit naturam humanam debere assumi a Deo, et ex invidia excitavit hominem ad peccandum ut Deus carnem vitio vel peccato infectam non assumeret. Et Augustinus *3. de Trinit.* dicit quod cum multi essent modi redimendi genus humanum, tamen voluit redimere isto modo ut magis alliceret hominem ad sui amorem; sed magis allicebatur ad sui amorem si fuisset assumptus in statu innocentiæ.

Tertio sic: Summum bonum in natura humana non debet esse occasionatum; sed incarnatio Dei est summum bonum in natura humana; ergo non debet esse occasionata. Sed incarnatio fuisset occasionata si fuisset facta propter peccatum; ergo.

Præterea, homo est compositus ex duplici substantia scilicet intellectuali et sensibili, et secundum utranque est beatificabilis; sed non potest secundum partem sensitivam beatificari in videndo divinam essentiam; ergo beatificatur secundum hanc partem videndo Christi humanitatem; ergo, si Deus non fuisset incarnatus, homo non fuisset quantum

ad utranque partem beatificabilis vel perfecte beatus, et hoc est quod dicit Augustinus *lib. de spiritu et anima*, ipse Deus factus est homo, ut totum hominem in se beatificaret, et pascua inveniret intus et foris, foris pascua in carne Salvatoris, intus, in divinitate Creatoris.

Ad primum alterius opinionis dico quod omnes illæ auctoritates negant Deum non fuisse incarnatum ut Redemptorem quod concedo, quia si non fuisset peccatum non fuisset redemptio; sed non negant Deum non fuisse incarnatum loquendo de substantia incarnationis præcise.

Ad secundum dico quod Deus assumpsit naturam humanam non propter necessitatem miseriæ quæ ex peccato oritur, ut tu arguis, sed propter necessitatem perfectæ beatitudinis, ut ostendebat tertia ratio mea, et pro eo quod summum bonum in natura humana non debet esse occasionatum, sicut ponit secunda ratio.

AD DUO PRINCIPALIA patet ex prædictis.

Ad tertium dico quod non fuisset medicus tollens infirmitatem sed fuisset medicus præservans ab infirmitate et largiens perfectam felicitatem.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

Utrum Deus possit assumere naturam rationalem quæ non frueretur eo.

Et videtur quod non, quia major est unio hypostatica quam sit unio animæ ad Deum per gratiam

in gloria; sed anima non potest uniri Deo per gratiam in gloria quin fruatur eo; ergo.

2. Præterea, idem suppositum non potest esse fruens et non fruens, quia sunt contradictoria; sed suppositum divinum fruitur; ergo, si natura assumpta non frueretur, idem suppositum esset fruens et non fruens quod est impossibile: ergo.

Contra. Deus potest assumere naturam irrationalem quia est in potentia obedientiali; sed ista natura sic assumpta non frueretur Deo; ergo non sequitur, ex vi unionis, quod natura assumpta fruatur. Ergo potest natura humana assumi et tamen non frui.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo Articuli secundum duas opiniones.

Una dicit quod non est possibile quod Deus assumat naturam humanam rationalem et non fruatur eo, quia ubi est objectum beatitudinis perfecte præsens et potentia disposita, necessario sequitur fruitio; sed si Deus assumeret naturam rationalem, ibi esset objectum beatitudinis præsens et potentia disposita; ergo sequitur fruitio.

Præterea. Potentiæ animæ fundantur in essentia animæ; ergo beatitudo animæ redundat in potentiis. Sed sic anima assumpta a Deo est beata in essentia; ergo redundat in potentiis; sed beatitudo potentiarum dicitur fruitio; ergo.

Præterea. Si Deus sic assumeret naturam rationalem et non frueretur eo, tunc talis natura potest mereri vel demereri, et per consequens dam-

nari, et sic homo assumptus a Deo hypostatice potest damnari; sed hoc videtur inconveniens.

Præterea, actio est suppositi *1. Metaph.*; ergo si Deus assumeret humanam naturam quæ potest peccare, sequeretur quod Deus posset peccare, quod videtur omnino absurdum.

Alia opinio est quod Deus de potentia absoluta posset assumere naturam rationalem quæ non frueretur eo. Quod probatur sic: prius potest separari a posteriori; sed esse est prius operari; ergo potest separari ab operatione; Sed assumptio est ad esse, fruitio autem est operatio; ergo potest esse assumptio naturæ et non sequi fruitio.

Præterea, actiones realiter differentes quæ scilicet non sunt ad invicem connexæ essentialiter possunt per divinam potentiam separari: sed tales actiones sunt assumptio et fruitio, patet enim in beatis qui fruuntur Deo et tamen non assumuntur ad unitatem hypostaticam; ergo istæ actiones possunt separari, per consequens potest esse assumptio naturæ et non sequitur fruitio.

Præterea, si ex vi unionis necessario sequitur fruitio cum terminus unionis sit persona, sequitur quod immediatus terminus fruitionis sit persona, quod falsum est.

Præterea, arguunt aliqui sic: ratio entis est prior ratione boni sicut subjectum est prius passione; ergo Deus potest manifestare essentiam suam sub ratione entis, non manifestata sub ratione bonitatis. Sed essentia beatificat sub ratione bonitatis; ergo etc.

Ultimo sic: si necessario sequitur fruitio natura

assumpta aut hoc est ratione objecti aut ratione potentiæ. Non ratione objecti, quia tale objectum est divina essentia quæ nullum actum causat ad extra necessario. Non etiam ratione potentiæ, quia voluntas non necessitatur respectu ultimi finis ut clare visi, ut probatur *Lib. 2. dist. 24.*

Ex hoc patet ad primum argumentum alterius opinionis; cum dicitur: ubi est objectum præsens et potentia disposita necessario sequitur fruitio, non valet, quia objectum non necessario causat et voluntas non est potentia naturalis sed libera.

Ad secundum concedo eo modo quo competit essentiæ animæ beatificari, ita redundat in potentiis; sed essentia non beatificatur in isto illapsu nisi secundum esse qui non est actus secundus, et ideo non redundat in potentiis fruitio qui est actus secundus.

Ad tertium et *quartum* quæ habent eandem difficultatem dicitur dupliciter; *uno modo* quod natura illa assumpta quamvis non frueretur, adhuc non peccaret quia esset confirmata in gratia sicut beata Virgo quæ fuit confirmata in gratia et nunquam peccavit. — *Aliter* dicitur quod sicut Deus per communem illapsum est in rebus deformatis et tamen ipse in nullo deformatur, sic Deus per istum illapsum specialem esset in natura deformata et tamen nulla esset deformatio in eo sicut Deus immortalis assumpsit naturam mortalem. Puto tamen quod prima solutio sit melior.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod non valet,

quia istæ duæ uniones qua anima unitur Deo per gratiam et qua natura unitur Deo hypostatice, non sunt ejusdem rationis, et ideo non sequitur: in ista unione est fruitio, ergo in ista.

Ad ultimum dicitur quod contradictoria non possunt dici de eodem secundum idem, sed secundum diversa possunt dici, et sic est in proposito, quia illud suppositum non esset fruens et non fruens secundum idem sed secundum diversas naturas; diceretur enim fruens secundum divinam naturam et non fruens secundum assumptam, idest natura assumpta esset non fruens.

QUÆSTIO III.

Tertio quæritur

Utrum Deus possit assumere naturam irrationalem.

Videtur quod non, quia quanto aliqua natura est nobilior tanto est in potentia ad nobiliorem perfectionem; sed natura rationalis est nobilissima creaturarum; ergo est in potentia ad nobilissimam perfectionem. Sed nobilissimum quod ponitur in natura rationali est quod sit unita Deo; ergo hoc non competit naturæ irrationali.

2. Præterea. Major unio requirit majorem dispositionem; sed ista assumptio est maxima unio; ergo requirit maximam dispositionem. Sed ista dispositio fit per gratiam cujus natura irrationalis non est capax; ergo non potest assumi.

3. Præterea. Impossibile est quod aliquid insit alicui nisi habeat appetitum ad illud; sed natura

irrationalis non habet appetitum ad illam assumptionem; ergo. Probatio *minoris*, quia ille appetitus esset frustra cum numquam sit reducturus ad actum.

Contra. Augustinus *contra Volusianum*, in rebus mirabilibus tota ratio facti est potentia facientis; sed Deus est potentiæ infinitæ; ergo. *Præterea*, Deus potuit assumere naturam rationalem, quia est in potentia obedientiali natura irrationalis sicut rationalis; ergo potuit assumi.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo Articuli secundum duas opiniones.

Una dicit quod Deus non potest assumere naturam irrationalem, quia quod implicat contradictionem non est a Deo factibile, unde *6. Ethic.* dicitur quod hoc solo privatur Deus ingenita facere quæ facta sunt; sed ista assumptio implicat contradictionem; ergo. Probatio *minoris* quia natura irrationalis assumpta esset personata et non personata, quæ contradicunt; esset enim personata quia ista assumptio esset ad suppositum divinum, in Deo autem persona et suppositum sunt idem realiter. Esset etiam non personata quia persona est intellectualis naturæ individua substantia, nunc autem natura irrationalis non est intellectualis.

Præterea, in omni creatura essentia et potentia proportionantur; ergo sicut essentia assumitur ad unionem, ita potentia assumitur ad fruitionem; sed potentia naturæ irrationalis non potest assumi ad fruitionem; ergo nec ejus essentia ad unionem.

Præterea, cui repugnat quod est minus ei repugnat quod est majus; sed unio beatifica quæ est minor unione hypostatica repugnat naturæ irrationali; ergo et unitas hypostatica, et per consequens non potest assumi.

Præterea, propter communicationem idiomatum dicimus quod Deus est homo et homo est Deus, et hæc communicatio idiomatum est quia duæ naturæ sunt in eodem supposito; sed si Deus assumeret naturam irrationalem puta lapidem, duæ naturæ essent in eodem supposito et posset dici Deus est lapis et lapis est Deus, quod videtur inconveniens.

Præterea, Augustinus *lib. de spiritu et anima* dicit quod Deus assumpsit hominem quia est ad imaginem Dei; sed natura irrationalis non est ad imaginem Dei; ergo non potest assumi.

Alia opinio est, quam teneo, quod Deus posset naturam irrationalem assumere. Hoc probatur sic: quod continet perfectionem suppositi creati potest supplere vicem illius; sed suppositum divinum continet perfectionem cujuslibet suppositi creati; ergo potest supplere vicem ejus et sic potest supplere vicem suppositi leonis et assumere leonem. Sed hæc ratio parum valet, ut ostensum est supra *in 1. q. hujus tertii*. Ideo probatur aliter sic: Si Deus non posset assumere naturam irrationalem, aut hoc esset ex parte Dei aut ex parte creaturæ. Sed non ex parte Dei, tum quia independens in quantum independens potest terminare dependentiam alterius ad

ipsum, tum quia ex hoc nulla ponitur imperfectio in Deo, ut ostensum est supra *in 1. q. hujus tertii;* non etiam ex parte creaturæ quia illa quæ habent uniformem modum vivendi et dependendi possunt eodem modo assumi; sed natura rationalis et irrationalis habent similem modum dependendi et rationalis potest assumi; ergo et irrationalis.

Præterea, corpus mortuum non est natura rationalis; sed in triduo corpus Christi fuit vere mortuum et tamen vere unitum Deo, quia secundum Damascenum quod semel assumpsit nunquam dimisit; ergo non repugnat Deo uniri naturæ irrationali.

Ad primum alterius opinionis negetur *minor*, et cum dicitur: personatum et non personatum contradicunt, dico quod verum est si uniformiter accipiantur; sed si in proposito natura sic assumpta diceretur personata et non personata, diceretur quidem personata extranee sed non personata intranee, et ista non contradicunt.

Ad secundum concedo quod essentia et potentia proportionantur; et cum dicitur essentia non potest assumi ad unionem nisi potentia assumatur ad fruitionem, ista potest negari, ut patet ex præcedenti quæstione. — *Aliter* ad argumentum dico quod propositio tunc habet veritatem quando potentia assumpta est apta nata frui; potentia autem irrationalis naturæ non est apta nata frui; igitur.

Ad tertium concedo quod cui repugnat minus eidem repugnat majus, si sunt ejusdem rationis; sed illæ uniones non sunt ejusdem rationis ideo non

sequitur: naturæ irrationali repugnat unio beatifica, ergo et hypostatica.

Ad quartum dicunt aliqui quod sicut dicitur Deus homo et homo Deus propter communicationem idiomatum, ita si Deus assumeret lapidem, Deus diceretur lapis et lapis Deus, quia ita essent hic duæ naturæ in eodem supposito sicut ibi. — *Alii dicunt* quod non oportet, quia Deus in triduo uniebatur corpori mortuo et tamen non dicebatur Deus est corpus et corpus est Deus. Accipiatur solutio quæ plus placet.

Ad ultimum Augustini dico quod Augustinus loquitur de congruo, quia congruentius est quod Deus assumat naturam rationalem quam irrationalem, sed non negat per hoc a Deo potentiam assumendi quamcunque naturam.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod quanto aliqua natura est perfectior tanto est in potentia ad nobiliorem perfectionem, loquendo de potentia naturali; sed hoc non obstante natura irrationalis est per potentiam obedientialem in potentia ad istam perfectionem.

Ad secundum dico quod unio per inhærentiam requirit dispositionem, et major unio majorem dispositionem; ista autem unio quæ est naturæ assumptæ ad Deum non est per inhærentiam sed per quendam illapsum specialem.

Ad tertium dico et ad *majorem* quod ipsa est vera de eo quod inest per potentiam naturalem. — *Aliter* potest dici ad *majorem* quod natura habet ap-

petitum ad omne id quod potest terminare ejus dependentiam, et quia suppositum divinum potest terminare dependentiam cujuslibet naturæ, ideo quælibet natura si est supposito privata haberet appetitum ad ipsam. Et cum dicitur quod talis appetitus est frustra, nego istud, quia quamvis non sit reductus ad actum est tamen reducibilis.

Distinctio III.

Quæritur consequenter de incarnatione Verbi...

Circa istam Dist. 3. quæritur primo.

Quæstio I.

Utrum Virgo beata fuerit concepta in peccato originali.

Videtur quod sic, quia ille qui est filius Adæ secundum rationem seminalem, habet peccatum originale; sed Virgo beata fuit filia Adæ secundum rationem seminalem; ergo.

2. Præterea, Damascenus dicit quod Spiritus Sanctus purgavit eam; sed purgatio est a peccato; ergo habuit peccatum. Sed non habuit peccatum actuale; ergo habuit originale.

Contra. Augustinus *Lib. de natura et gratia* cum de peccatis agitur nullam volo de Maria facere mentionem. — Præterea, Anselmus *de conceptu Virginis* decuit ut Mater Dei ea puritate niteret qua major sub Deo nequit intelligi; sed pura innocentia potest sub Deo esse; ergo habuit puram innocentiam. Sed pura innocentia excludit peccatum originale; ergo non habuit peccatum originale.

In ista quæstione est videndum quid sit pec-

catum originale, sed hoc patet *lib. 2. dist. 3.* quære ibi. — Insistendo igitur circa quæstionem propositam, sunt de ea duæ opiniones.

Una dicit quod habuit peccatum originale quod probatur sic. *Primo* auctoritatibus; dicit enim Augustinus *de fide ad Petrum*: Firmissime tene et nullatenus dubites omnem qui per concubitum maris et femimæ nascitur, cum originali peccato nasci. *Item* Anselmus *in lib. cur Deus homo*, Virgo ipsa in iniquitatibus concepta est et in peccatis concepit eam mater sua. *Item* Leo *in sermone de Nativitate Domini* sicut a reatu nullum liberum reperit ita curandis omnibus venit. *Item* Bernardus *in Epist. ad Lugdunen.* dicit quod habuit peccatum originale et reprehendit eos de celebratione conceptionis Virginis. Item *de consecrat. dist. 3. in glossa* conceptio non est celebranda quia concepta est in originali peccato.

Præterea, arguitur per rationes quarum prima est Bernardi *in Epist. ad Lugdunenses:* si non habuit peccatum originale, aut sanctificata fuit ante conceptum aut in conceptu; non ante conceptum, quia nondum erat, nec in conceptu, quia in conceptu fuit libido.

Præterea. Christus est universalis redemptor omnium; sed si Virgo beata non habuisset originale peccatum, tunc non indiguisset redemptore.

Præterea, si non habuit originale peccatum janua cœli erat sibi aperta; ergo si fuisset mortua ante passionem Christi ivisset ad vitam æternam.

Præterea. Ipsa fuit propagata communi lege, et ejus corpus fuit conceptum secundum rationem seminalem; sed omne tale habet originale; ergo.

Ultimo sic: Ex effectu arguitur causa; ergo ubi est pœna peccati, ibi est peccatum; sed in Virgine erat pœna peccati originalis, puta mors; ergo in ea fuit peccatum originale; igitur.

Alia opinio dicit quod non est concepta in originali peccato; ad cujus evidentiam aliqui notant quod conceptio est duplex, conceptio scilicet *seminum* et conceptio *naturarum.* Conceptio seminum est quando semina concurrunt, sed conceptio naturarum est quando anima creatur et infunditur corpori. Peccatum autem originale non ponitur præcise in conceptione seminum quia res irrationalis non est subjectum peccati; peccatum autem originale ponitur in conceptione naturarum, quia cum anima infunditur corpori infecto inficitur et ipsa, et isto modo probatur quod Virgo non fuit concepta in originali peccato. Quod probatur

Primo per Augustinum *in lib. de natura et gratia* sicut allegatum est supra. *Item* per Anselmum *de conceptu Virginis:* Decuit ut ea puritate niteret qua major sub Deo nequit intelligi. *Item* Linconiensis dicit et clare quod non habuit originale. Idem dicit Anselmus in quodam libello quem specialiter fecit de illa materia; et hoc idem dicit Richardus de Sancto Victore *in sermone de conceptione.*

Præterea arguitur per rationes sic: Filius debet

exhibere matri omnem honorem sibi possibilem; sed possibile est esse Virginem sine originali; ergo. Probatio *minoris:* pro eodem instanti pro quo anima est susceptiva culpæ est etiam susceptiva gratiæ; sed pro primo instanti creationis et infusionis anima est susceptiva culpæ; ergo et gratiæ. Sed anima habens gratiam non habet originale; ergo potuit præservari ab originali.

Præterea: Christus immediatius videtur fuisse reparator ab originali quam actuali culpa, quia necessitas incarnationis et passionis communiter assignatur ex peccato originali; sed Deus præservavit Virginem a peccato actuali; ergo præservavit eam a peccato originali.

Præterea, si non habuit minus peccatum in genere, scilicet veniale, nec majus, scilicet originale, cui debetur pœna æterna, alteri temporalis.

Præterea dicit Salvator: Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista. Aut ibi Christus loquitur de *non peccante,* aut *resurgente* a peccato. Si *primum* falsum est, quia Maria major est Joanne Baptista; si *secundum* scilicet de resurgente et beata Virgo fuisset in peccato et resurrexisset ipsa iterum non fuisset major Joanne, quod non dicitur, quia secundum Augustinum *de natura et gratia,* ipsa præservata fuit a culpa actuali et veniali.

Ad auctoritates autem quæ adducuntur pro alia opinione, respondetur sic, quod quilibet filius Adæ naturalis est debitor justitiæ originalis, et si caret ea in se vel in aliquo æquivalenti, sicut est gratia,

habet peccatum originale, et quilibet, quantum est de se, contraheret originale peccatum nisi præservaretur a Deo, et sic beata Virgo contraxisset originale peccatum nisi fuisset privilegiata ; et sic intelligunt Sancti ubique, quia Virgo fuit præservata ex speciali privilegio, ideo non habuit originale peccatum. Sed respondetur ad quamlibet auctoritatem per se.

Ad primam Augustini, concedo quod quilibet habet originale quantum ex parte parentum, sed in se, non oportet, si præservetur a Deo.

Ad secundum dicitur quod Anselmus non dicit id asserendo sed ex quadam suppositione discipuli quod si Virgo esset concepta in peccato adhuc caro Christi fuisset munda. Vel dicitur quod tunc Anselmus fuit illius opinionis, tamen postmodum per miraculum informatus, tenuit oppositum ut patet in Epistola quam scripsit ad Episcopos Angliæ, ubi dicit: Non credo eum esse verum amatorem Virginis qui respuit celebrare festum Conceptionis.

Ad tertium dicitur quod communis modus sanctorum est cum loquuntur in communi de aliqua materia non excludere aliquem, dato quod de facto sit exclusus, et quia Leo loquebatur in communi, ideo non fecit mentionem specialem de Virgine, quamvis Ipsa sit exclusa a reatu.

Ad quartum, ad Bernardum dicitur quod suum dictum non asseruit quia correctioni Domini Papæ illam Epistolam supponit. *Aliter* dicit quidam doctor, scilicet Varro, quod Bernardus retractavit post

mortem apparens cuidam monacho Clarevallis; apparens enim ei fulgidus et lucidus apparuit una macula in ejus pectore quam dixit se habere pro eo quod dixit Virginem esse conceptam in originali peccato. Et si illa responsio non placet, negandus est in hoc, nec derogat sanctitati ejus, quia non semper sancti a Spiritu Sancto locuti sunt, propter quod Hieronymus, Augustinus, Cyprianus sibi contradicunt in his quæ non sunt simpliciter contra fidem.

Ad illud decreti, dicitur quod non est textus sed apparatus; quando autem apparatus est contra Sanctos non debemus eum tenere.

Ad primam rationem dico quod ratio bene concludit de conceptione seminum et non de conceptione naturarum, sicut declaratum est in principio hujus opinionis.

Ad secundum cum dicitur quod non indiguisset Redemptore, dico quod falsum est imo maxime Ipsa indiguisset redemptore quia Ipsa contraxisset originale nisi fuisset Deus mediator præveniens et præservans Ipsam.

Ad aliud dicunt aliqui quod non est inconveniens quod Christus suæ Matri tantam gratiam contulerit, quod si mortua fuisset ante passionem ivisset ad cœlum. — *Aliter* dicitur quod consequentia non valet, quia illud erat decretum divinum quod nullus ingrederetur cœlum ante passionem Christi, nam antiqui Patres qui erant in limbo non habebant originale peccatum, immo habebant gratiam Dei, et tamen eis non erat janua cœli aperta.

Ad quartum dicatur sicut ad rationem Bernardi.

Ad ultimum dico quod mors non est pœna peccati; si enim fieret unus homo in puris naturalibus, et non haberet peccatum originale, adhuc esset mortalis, et hoc patet de Christo qui nullum habuit peccatum et tamen fuit mortalis.

AD PRIMUM PRINCIPALE patet ex prædictis.

Ad secundum dico quod Maria non fuit purgata per amotionem maculæ, sed quia fuit præservata et ei gratia infusa. Unde Damascenus dicit eam purgatam non a peccato quod infuit sed a peccato quod infuisset, sicut matrimonium excusat a peccato, non quidem a peccato quod insit, sed a peccato quod inesset si non esset matrimonium.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

Utrum corpus Christi fuerit formatum subito vel in instanti.

Videtur quod non, quia quando ex uno figurato fit aliud figuratum, hoc non fit nisi per motum; sed alia est figura carnis alia figura sanguinis, et corpus Christi fiebat ex sanguinibus Virginis; ergo per motum. Sed motus non fit in instanti; ergo formatio illa non fuit in instanti.

2. Præterea, glossa Chrysostomi *in Epistola ad Hebræos* dicit quod Christus debuit per omnia fratribus assimilari in eo quod natus et educatus; sed corpus aliorum non formatur in instanti; ergo.

In contrarium est Damascenus *Lib. 3.* qui ponit illam carnem subito formatam.

IN ISTA QUÆSTIONE duo sunt videnda: *primo* de formatione corporis humani in generali; *secundo* de formatione Christi in speciali.

Circa primum adhuc duo sunt videnda, *primo* in quanto tempore formatur fœtus; *secundo* quæ membra primo formantur, et hæc *lib. 2. quære dist. 22. art. 2.*

De principali dico duas conclusiones. *Primo* quod corpus Christi potuit formari in instanti. *Secundo* quod de facto fuit formatum in instanti.

Prima conclusio probatur: Illa formatio fuit facta cooperatione Spiritus Sancti; sed Spiritus Sanctus habet potentiam infinitam, virtus autem infinita potest operari in instanti; ergo illa formatio potuit fieri in instanti.

Secunda conclusio probatur sic per Gregorium *18. moralium cap. 5.*: nunciante, inquit, Angelo et adveniente Spiritu Sancto, Verbum in utero mox fit caro. Item Damascenus *lib. 6.* dicit quod simul caro, simul Dei caro, simul caro animata. Item Linconiensis *2. de divinis nominibus* dicit: illud corpus formatum est in termino indivisibili idest in instanti.

AD ARGUMENTUM in contrarium dicitur quod *major* est falsa etiam de agente naturali, quia si esset aqua in uno vase quadrato et generetur ex eo ignis, illa generatio esset instantanea et in instanti

et ex uno figurato fieret aliud figuratum, quia aqua habens figuram quadratam transmutaretur in ignem qui habet figuram sphericam. — Aliter dicitur quod *major* non est vera de agente quod habet potentiam infinitam; nunc autem Spiritus Sanctus habet potentiam infinitam.

Ad secundum dico quod debuit per omnia fratribus assimilari in eo quod habuit corpus verum et veram animam, sed non quantum ad modum formationis corporis.

Distinctio IV.

Cum vero incarnatio...

Circa Dist. 4. quæritur.

Quæstio I.

Utrum Virgo beata fuerit aliquid cooperata active in conceptione Filii sui.

Videtur quod non, quia principia naturalia sunt per se distincta; sed mas et fœmina sunt principia naturalia; ergo sunt per se distincta; sed mas est principium mere activum; ergo mulier est principium mere passivum.

2. Præterea, virtus finita non operatur in instanti; sed Virgo habet virtutem finitam, et illud corpus formabatur in instanti; ergo, etc.

3. Præterea, principium activum in Maria est ratio seminalis, sed Christus non est conceptus secundum rationem seminalem; ergo Virgo Maria non se habuit active in ipsa conceptione.

Contra. Violentum est cujus principium est extra non conferens vim passo *ex 3. Ethic.*; ergo si Virgo se non habuit active in illa conceptione sequitur quod conceptio Filii sui fuerit violenta, et per consequens non fuit vera mater ejus, quod est hæreticum dicere.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo videnda *Primo* principale quæsitum. *Secundo* si Virgo Maria est Dei Genitrix appellanda.

Circa primum sunt tres opiniones.

Una est divi Thomæ *part. 3. q. 32. art. 4* quod Virgo Maria tantum materiam ministravit et non se habuit active in conceptione Filii sui. Et probatur sic: Virgo Maria habuit tantum illam potentiam in illa conceptione qua esse potuit mater, et non qua esse potuit pater; sed patri competit potentia activa, matri autem potentia passiva tantum; ergo. *Minorem* non probat ipse sed probatur ab aliis sic: Aristoteles *15. de animalibus* dicit quod virtus patris assimilatur arti, matris vero ligno; igitur. Item Avicenna *nono de animalibus* reprehendit Galenum qui ponebat in spermate fœmineo vim activam, et dicit quod in hoc ignoravit Galenus radicem scientiæ naturalis. Item dicit Averrois *in suo quodlibeto* et facit talem rationem: Si in spermate fœmineo esset vis activa ad formationem fœtus tunc mulier potest concipere sine viro quod est falsum. *Consequentia* probatur. Agens debile potest inducere suam formam in materia bene disposita; sed sanguis menstruus et mulier sunt bene disposita; ergo quantumcunque illa vis esset debilis, mulier posset concipere.

Secunda opinio est quod Virgo non solum materiam ministravit, sed et active se habuit in conceptione Filii sui, quia Virgo habuit illam potentiam per quam mulier est mater; sed mater habet potentiam activam respectu prolis; ergo. *Minor* probatur

per rationes Galeni. *Primo* sic: quod ex se inspissatur habet vim activam; sed sperma femineum ex se inspissatur; ergo habet vim activam. *Assumptum* probatur per unam experientiam de muliere quæ patiebatur suffocationem matricis et tamen non utebatur viro, et hoc non erat nisi quia sperma fuerit inspissatum in matrice. *Secundo* sic: matrix habet vim retinendi sperma proprium: tunc quæro ad quid retinet, quia aut propter materiam fœtus, et hoc non, quia illa materia ponitur menstruum, aut retinet propter vim activam, et habetur propositum.

Præterea, Scotus probat idem tripliciter sic. *Primo*: formæ ejusdem speciei habent potentiam ejusdem speciei; sed mas et femina sunt formæ ejusdem speciei, per Philosophum *10. Metaph.;* ergo habent potentiam ejusdem speciei. Sed mas habet potentiam activam respectu fœtus; ergo et mulier.

Secundo sic: Pater diligit filium suum sicut opus suum, per Philosophum *8. Ethic.;* sed naturaliter plus diligit mater filium suum quam pater *ex eodem 8. Ethic.;* ergo est opus suum.

Tertio sic: Agens intendit sibi assimilare passum; sed filius pluries assimilatur matri quam patri; ergo mater se habet active circa conceptionem filii.

Contra est opinio Doctoris venerabilis Fratris Bonaventuræ quod Virgo Beata habuit virtutem divinitus sibi datam per quam administraret materiam illius conceptionis, materiam inquam quæ non solum habuit rationem materiæ seu potentiæ passivæ, sed etiam sufficientiam et virtutem ad prolis productionem. Ex his opinionibus accipiatur quæ plus

placet; inter omnes autem tertia videtur mihi rationabilior.

De secundo principali dico quod Virgo Maria est Mater et Dei genitrix appellanda sicut patet per Damascenum *lib. 8. cap. 3.* Dei, inquit, genitricem Sanctam Virginem prædicamus.

Præterea, ipsa habuit omnia quæ requiruntur ad veram matrem, quia concepit et peperit juxta illud *Lucæ cap. 1.* Ecce concipies et paries filium.

Præterea, propter communicationem idiomatum quæcumque dicuntur de illo homine dicuntur de Deo; sed de isto homine dicitur quod est filius Virginis; ergo Deus est filius Virginis et per consequens Maria est Mater Dei.

Præterea, sicut se habet filius Dei ad Virginem Matrem, sic filius hominis ad Deum patrem; sed Christus est filius Dei Patris; ergo Filius Dei est Filius Virginis Matris.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicitur quod principia naturalia non sunt distincta per hoc in proposito quod unum dicatur mere activum, alterum mere passivum; sed per hoc quod unum est activum principalius sicut pater, aliud minus principale sicut mater.

Ad aliud dicitur quod virtus finita potest agere in instanti si sunt remota omnia impedimenta a principio passivo. Nam propter indispositionem principii passivi agens agit in tempore.

Ad tertium dicitur quod non valet: illud est

principium activum, ergo producit secundum rationem seminalem, quia principium activum in plus se habet quam ratio seminalis.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur.

Utrum Christus dici possit filius Spiritus Sancti.

Videtur quod sic: quia pater dicitur pater per hoc quod producit filium ad esse; sed Spiritus Sanctus produxit Christum ad esse perfectius quam pater carnalis producat filium suum; ergo Spiritus Sanctus est pater Christi.

2. Præterea, conceptionem Filii perfectius operatur Spiritus Sanctus quam Beata Virgo; sed Virgo est Mater Christi; ergo Spiritus Sanctus est pater Christi.

In contrarium est Magister in littera.

Ad hanc quæstionem breviter respondeo et dico quod ista est falsa locutio: Spiritus Sanctus est pater Christi, quia ista filiatio et parternitas aut recipiuntur ratione naturæ aut ratione suppositi Christi; sed Spiritus Sanctus non dicitur pater Christi ratione *naturæ* nec ratione *suppositi;* ergo. Probatio *minoris* est quod Spiritus Sanctus non sit pater Christi ratione *naturæ,* quia pater et Filius debent habere eandem naturam; sed Christus et Spiritus Sanctus non habent eandem naturam, naturam dico humanam, non divinam, quia de humana loquimur; ergo Christus non est filius Spi-

ritus Sancti ratione naturæ. Probo quod non sit filius ratione *suppositi* quia Spiritus Sanctus potius est a Filio quam e converso sicut declaratum est superius *Lib. 1. dist. 11.*

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod pater est pater quia producit filium ad esse, ita quod est idem esse in patre et Filio; nunc autem in Christo et Spiritu Sancto non est idem esse humanum vel eadem natura humana. *Et per hoc* patet ad secundum; nam Virgo fuit vera mater Christi quia ipsum concepit et humanam naturam in specie cum eo habet quod non habet Spiritus Sanctus.

Distinctio V.

Præterea inquiri solet...

Circa 5. Dist. quæritur primo

QUÆSTIO I.

Utrum natura divina assumpserit vel assumere potuit naturam humanam.

Videtur quod sic, per Augustinum *de fide ad Petrum*, illa, inquit, natura quæ semper manet genita apud patrem nostram naturam sine peccato suscepit.

2. Præterea. Quando aliqua sunt idem realiter, quidquid convenit uni convenit alteri: sed persona et divina natura sunt idem realiter; ergo quidquid convenit uni convenit alteri. Sed persona divina assumpsit naturam humanam; ergo similiter natura divina assumpsit naturam humanam.

3. Præterea, illud quod continet perfectionem suppositi creati potest vicem illius supplere; sed essentia divina, cum sit infinita, continet perfectionem suppositi creati; ergo potest vicem ejus supplere, et per consequens naturam humanam assumere.

Contra. Quando aliqua sunt in aliquo indivisibili, quidquid unitur illi indivisibili unitur aliis quæ sunt in eo. *Exemplum*. Si duæ lineæ sunt unitæ puncto,

quidquid unitur punto unitur lineis; sed personæ sunt in essentia quæ est indivisibilis; ergo quidquid unitur essentiæ unitur personis. Hoc est falsum; ergo esse quod unitur personæ non unitur essentiæ sive naturæ.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo videnda. *Primo* de facto si natura divina assumpsit humanam. *Secundo* de possibili si potuit assumere.

De primo dico duo. *Unum* est quod illi qui ponunt quod ratio terminandi dependentiam naturæ ad suppositum est propter continentiam perfectionis suppositi creati in assumente, habent necessario dicere quod natura assumpsit naturam, quia naturæ competit continentia perfectionis et non supposito, cum non dicat perfectionem simpliciter, ut alias est dictum *in primo.*

Secundo, dico quod natura non assumpsit naturam, cujus ratio est ista: Illud assumit naturam quod est ratio formalis terminandi unionem naturæ assumptæ; sed essentia non est ratio formalis terminandi unionem et dependentiam naturæ assumptæ; ergo natura non assumpsit naturam. Probatio *minoris.* In quocunque est ratio formalis terminandi unionem illud formaliter terminat; sed in patre formaliter est essentia et pater non terminat formaliter illam unionem; ergo nec essentia nec natura terminat illam unionem.

De secundo articulo dicit una opinio quod natura non potest assumere naturam quia omnis assumptio terminatur ad aliquam unitatem; sed si

natura divina assumeret humanam, ista assumptio non terminaretur ad aliquam unitatem; ergo. Probatio *minoris*. Omnis unitas quæ exurgit ex unitate aliquorum aut est ex illis tanquam ex imperfectis, aut tanquam ex perfectis; sed ex unione naturæ divinæ et humanæ non exurgit unitas tanquam ex imperfectis, ut per se patet, nec tanquam ex perfectis quia aut manerent salvata, et talis unio esset accidentalis quod non conceditur in proposito, aut transmutarentur ad invicem, quod est falsum quia nec natura humana convertitur in divinam nec e converso.

Contra istam opinionem objicitur quia probatio *minoris* arguit ab insufficienti divisione; cum enim dicitur quod unitas aliqua vel est ex imperfectis vel ex perfectis, oportet addere tertium membrum, quod unitas est ex unione aliquorum quorum unum est perfectum, aliud imperfectum sive minus perfectum; ita est in proposito quia natura divina est perfectissima, natura autem humana minus perfecta.

Præterea, sub omnibus istis membris non comprehenditur ista unitas quæ est naturæ per illapsum qualis ponitur in proposito.

Præterea, per eandem rationem potest probari quod divina persona non potest assumere humanam naturam sicut patet deducendo eam per singula membra. *Ideo dicitur* secundum illam opinionem quod aut de ratione assumentis est quod habet incommunicabilem subsistentiam aut quod habeat existentiam singularem absque incommunicabilitate.

Si primo modo, conceditur quod natura divina non potest assumere naturam humanam quia non habet incommunicabilem subsistentiam. Si secundo modo, conceditur quod potest assumere, quia natura divina habet per se existentiam singularissimam.

AD PRIMUM IN CONTRARIUM dicitur quod Augustinus accipit ibi naturam pro persona non pro essentia, quod patet quia dicit illam naturam esse genitam, essentia autem divina non generat nec generatur, ut patuit, *lib. 1. dist. 5.*

Ad secundum argumentum difficile est respondere eis qui dicunt essentiam et suppositum divinum distingui tantum ratione, nec possunt bene salvare articulum incarnationis. Sed ponendo, sicut alias dictum est, quod suppositum et essentia non sunt omnibus modis idem, quia essentia dicit entitatem communicabilem, suppositum autem incommunicabilem, patet quod persona potest assumere et natura non potest.

Ad tertium, dictum est pluries quia continentia non est ratio terminandi, sed independentia et incommunicabilis subsistentia, quæ competit personæ.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur :

Utrum persona assumere potest personam.

Videtur quod sic. Quando aliqua sunt idem realiter, unum non potest assumi sine alio : sed natura et persona creata sunt idem realiter et natura est as-

sumpta; ergo et persona est assumpta. Probatio *minoris*. Si persona non esset idem realiter cum natura, vel esset accidens vel substantia; sed non est accidens, quia nullum accidens est causa subsistendi, persona vero est ratio subsistendi, nec etiam est substantia, quia vel esset materia, vel forma, vel compositum; sed nullum istorum potest dari, quia in quolibet vel essent plures materiæ, vel formæ plures, vel plura composita; ergo.

2. Præterea, suppositum dicit aliquid quod spectat ad dignitatem; sed omne tale dicit entitatem positivam; ergo persona vel suppositum dicit entitatem positivam. Sed omne ens positivum potest assumi; ergo persona potest assumere personam.

In *contrarium* est Magister et patet pet Damascenum *Lib. 3. c. 2.*

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo videnda. *Primo* quid addit suppositum vel persona super naturam, et hoc patet in prima quæstione hujus tertii, et in probatione secundæ opinionis; vide ibi. *Secundo* est videndum si persona potest assumere personam, idest naturam personatam. Et dico quod non, quia aut persona dicit negationem dependentiæ, ut ponit una opinio, aut persona dicit entitatem positivam supra naturam, ut dicit alia opinio.

Si teneatur prima opinio est ad quæstionem talis ratio. Contradictoria non possunt simul inesse eidem; sed si persona assumeret personam, idest naturam personatam, contradictoria simul inessent eidem; ergo persona non potest assumere personam. Probatio *minoris*. Contradictio est, naturam depen-

dere ad personam extrinsecam et non dependere; sed si assumeretur, dependeret a persona extrinseca assumente, si autem personaretur personalitate propria non dependeret; ergo dependeret et non dependeret.

Si autem teneatur secunda opinio, est ad quæstionem talis ratio. Omnis assumptio terminatur ad aliquam unitatem; sed si persona assumeret personam, illa assumptio non terminaretur ad aliquam unitatem, quia nec ad unitatem naturæ nec ad unitatem suppositi; ergo persona non potest assumere personam.

AD PRIMUM PRINCIPALE, si persona addit entitatem supra naturam, est difficile respondere, et optime vadit contra eam illa probatio de accidente et substantia. Si autem teneatur quod persona dicit negationem dependentiæ, tunc non oportet quod si assumatur natura quod assumatur persona, quia nec ponitur ibi identitas realis, nec sequitur quod addat substantiam vel accidens ex quo dicit negationem dependentiæ.

Ad secundum dico quod persona in creaturis dicit dignitatem materialiter, ratione intellectualis naturæ quam connotat; sed non formaliter, ratione incommunicabilitatis quam superaddit.

Distinctio VI.

Ex præmissis autem contingenter....

Circa istam Dist. 6. quæritur.

QUÆSTIO I.

Utrum in Christo sint plura esse.

Videtur, quod non, quia esse non est sine ente; ergo ubi sunt plura esse, ibi sunt plura entia; sed Christus non est plura entia, quia tunc esset unum per accidens; ergo in Christo non sunt plura esse.

2. Præterea, Anselmus *in Monologion* dicit quod quemadmodum se habent lux, lucere et lucens, sic se habent essentia, esse et ens; sed unius lucentis est unum lucere; ergo unius existentis est unum esse. Sed Christus est unum existens; ergo, etc.

3. Præterea, quæ dicunt diversa esse, si uniuntur, faciunt unum per accidens, per Aristotelem 7. *Metaph.;* sed Christus non est unum per accidens; ergo in Christo non sunt diversa esse.

Contra. Augustinus 7. *de Trin.* sicut ab eo quod est sapere dicta est sapientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia; sed ad diversas sapientias sequuntur diversa sapere; ergo ad diversas essentias sequuntur diversa esse. Sed in Christo sunt plures et diversæ essentiæ; ergo plura esse.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo videnda. *Primo*, quomodo se habent in creaturis essentia et esse. *Secundo* principale quæsitum.

De primo sunt tres opiniones. *Una* Bonaventuræ, quod essentia et esse differunt ratione solum. *Alia* Thomæ, quod differunt realiter. *Alia* Henrici de Gandavo, quod sunt idem realiter, differunt tamen intentione, quæ non est differentia tantum per actum rationis sicut partes definitionis. Quæ autem sunt fundamenta harum opinionum et quid sit ponendum patet *lib. 2. d. 3. q. 1.*

De secundo Articulo si in Christo sunt plura esse, de hoc sunt duæ opiniones. *Una* Thomæ *p. 3. q. 27. a. 2.* quod in Christo non sunt plura esse, quod probatur sic: Natura humana perfectius existit in supposito divino quam in supposito humano; sed si natura humana esset in supposito humano, haberet tantum unum esse et non haberet aliud esse ab esse suppositi; ergo.

Præterea; pars adveniens alicui toti non habet aliud esse quam esse totius; sed humana natura advenit supposito divino sicut pars toti; ergo non habebit aliud esse.

Præterea, accidens non habet proprium esse in subjecto; sed humana natura habet in supposito divino modum accidentis; ergo non habet aliud esse ab esse suppositi divini. Probatio *majoris* per Philosophum *7. Metaph.* ubi dicit quod accidentia non sunt entia nisi quia entis.

Præterea, omnia quæ sunt in subjecto quanto sunt quanta per unam quantitatem; ergo similiter omnia quæ sunt in uno supposito habent unum esse per naturam et suppositum unum.

Præterea, confirmatur ista opinio duabus aliis rationibus. *Primo* sic: Persona divina sicut communicat naturæ humanæ subsistentiam ita communicat existentiam; sed persona divina sic communicat naturæ humanæ subsistentiam, quod non est ibi nisi unum esse subsistentiæ; ergo similiter ibi non est nisi unum esse existentiæ.

Præterea, sicut persona divina habet infinitatem subsistentiæ, ita habet infinitatem existentiæ; sed propter infinitatem subsistentiæ ponitur tantum unum esse subsistentiæ; ergo similiter est ibi tantum unum esse existentiæ.

Contra istam opinionem objicitur *primo* sic: Esse est formalis terminus generationis *ex. 5. Phys.*; ergo ubi est duplex generatio ibi est duplex esse; sed in Christo est duplex generatio, scilicet æterna et temporalis; ergo in Christo est duplex esse.

Præterea, vivere viventibus est esse, per Philosophum 2. *de anima;* sed in Christo est duplex vita, scilicet divina et humana; ergo.

Præterea, anima informando corpus dat sibi verum esse; sed in Christo est vera informatio animæ ad corpus; ergo ex hoc est ibi aliquod verum esse. Sed illud non est esse Verbi increati; ergo est aliud esse et per consequens sunt in eo plura esse.

Præterea, si Deus dimitteret naturam illam assumptam ipsa non acquireret aliquod novum esse

seu aliquam entitatem, quia sequeretur quod esset perfectior in seipsa quam in supposito divino; sed natura illa sic dimissa habet proprium esse; ergo similiter existens in supposito divino habet proprium esse. Sed illud esse non est esse Verbi increati; ergo est aliud esse.

Præterea, relatio præsupponit fundamentum; sed ista unio est quædam relatio; ergo præsupponit fundamentum. Sed illud fundamentum est natura humana; ergo habet proprium esse et illud non est esse Verbi increati; ergo.

Dico ergo ad quæstionem duas conclusiones. *Prima* conclusio est quod in Christo est unum esse subsistentiæ. *Secunda* quod in Christo sunt plura esse existentiæ.

Prima Conclusio probatur sic: Una persona dicit unum esse subsistentiæ; sed Christus est una persona, quia persona divina non assumpsit humanam personam, *ex quæstione præcedenti.*

Secunda Conclusio probatur per rationes factas contra primam opinionem, scilicet quod in Christo sunt plures naturæ, plures generationes, et plures vitæ.

Ad primum argumentum opinionis primæ dico quod sicut natura humana existens in supposito proprio non habet aliud esse subsistentiæ, ita etiam existens in supposito divino non habet aliud esse subsistentiæ; sed, hoc non obstante, habet aliud esse existentiæ ab esse Verbi increati.

Ad aliud de parte et de toto, dico quod non est simile, quia quod pars non habeat aliud esse a

toto, hoc pro tanto est quia pars informatur a natura totius, quod in proposito dici non potest, quia natura humana non informatur a supposito divino.

Ad aliud de accidente negetur *major*. Ad *probationem* dico quod non allegatur auctoritas Philosophi sicut jacet, quia Philosophus dicit sic: accidentia non sunt entia nisi in eo quod taliter entis, et tunc dico quod ly *eo* potest capi causaliter et effective, vel formaliter et entitative. Si primo modo, concedo quod accidens est ens eo quod taliter entis, idest quod causatur ab ente quia oritur ex principiis subjecti. Si secundo modo, dico quod accidens habet entitatem præter entitatem subjecti.

Ad quartum de quanto, dico quod non est simile, imo est ad oppositum; ideo enim ea quæ sunt in subjecto sunt quanta per unam quantitatem, quia ponitur ibi una quantitas; sed si ponerentur in subjecto plures quantitates, non essent quanta per unam quantitatem; sic est in proposito, quia in Christo sunt plures naturæ ideo plura esse.

Ad alias duas rationes quæ habent eandem vim, dico quod non est simile de subsistentia et existentia, quia subsistentia humanæ naturæ suppletur per subsistentiam extrinsecam, per suppositum divinum quando est independens; sed existentia humanæ naturæ ibi non suppletur, sed quemadmodum ibi ponitur formaliter natura humana, ita ibi formaliter ejus existentia.

AD PRIMUM PRINCIPALE cum dicitur: si in Christo sunt plura esse, ergo sunt plura entia, nego

consequentiam quia concretum non numeratur absque numeratione suppositi, sicut patet de homine habente scientias duas, quod non dicitur duo scientes; ita in proposito non sequitur: sunt duo esse, ergo entia; sicut etiam dicimus quod in Christo sunt duæ voluntates et tamen non sequitur quod Christus sit duo volentes sed unus volens.

Ad secundum dico quod est ad oppositum, nam ideo in uno lucente est unum lucere quia ponitur in eo una lux; sed si essent in eo plures luces essent in eo plura lucere, et quia in Christo sunt plures naturæ, ergo in eo sunt plura esse.

Ad ultimum dico quod illa quæ dicunt diversa esse et uniuntur per inhærentiam bene faciunt unum per accidens: sed ea quæ uniuntur per illapsum quantumcumque dicant diversa esse non faciunt unum per accidens, et sic est in proposito, quia verbum divinum est unitum naturæ humanæ per illapsum.

Distinctio VII.

Secundum personam dicitur Deus factus est homo...

In ista Dist. 7. in qua Magister quærit de veritate aliquarum propositionum quæritur 1.

Quæstio I.

Utrum ista propositio sit vera: Deus est homo.

Et videtur quod non, quia prima dividentia sunt maxime diversa; sed finitum et infinitum sunt primo dividentia ens; ergo sunt maxime diversa. Sed maxine diversa non prædicantur de se invicem; cum ergo Deus sit infinitus et homo finitus non est bene dictum: Deus est homo.

Secundo sic. Major est unio divinarum personarum in essentia quam naturarum in supposito Christi; sed propter istam unitatem una persona non prædicatur de alia ut dicatur pater est filius vel e converso; ergo propter unionem naturarum in Christo non est bene dictum: Deus est homo vel e converso.

3. Præterea cum dicitur: Deus est homo, ista propositio est vera per se, vel per accidens. Non per se, quia non dicitur de quocunque concepto sub Deo, quia nec de Patre nec de Spiritu Sancto;

nec etiam est vera per accidens quia nihil accidit Deo; ergo nullo modo est vera.

4. Præterea, Athanasius ponit quod sicut caro et anima unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus; sed anima non prædicatur de carne nec e converso; ergo.

5. Præterea, cum dicitur Deus est homo, aut homo est prædicatum relativum, aut absolutum. Non relativum, ut patet de se, nec esse absolutum quia secundum Augustinum esse absolutum dicitur de tribus personis, homo autem non dicitur de tribus personis; ergo.

Contra. Joan. 1. Verbum caro factum: est ubi Augustinus dicit quod caro accipitur pro homine; ergo Deus factus est homo, et per consequens Deus est homo.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tria videnda. *Primo*, si dicta propositio sit vera. *Secundo*, qualiter est vera. *Tertio*, qualiter est ista vera: Christus est homo.

De primo patet secundum veritatem fidei quod ista est vera: Deus est homo. Unde Augustinus *1. de Trin.* Talis fuit assumptio ut Deum faceret hominem et hominem faceret Deum. Et Bernardus ad Eugenium, tantam, inquit, et tam expressam vim unionis præfert ea persona qua Deus et homo est unus Christus, ut si duo de se prædices non erres.

Præterea, idem probat quidam Doctor per rationem sic: Quandocunque sunt duæ naturæ in eodem supposito, licet sint distinctæ naturæ, una ta-

men potest prædicari de alia et denominare aliam in concreto licet non in abstracto. Exemplum hujus est, dicimus enim album est musicum quia sunt in eodem supposito licet sint diversæ naturæ; sed natura divina et humana uniuntur in eodem supposito Filii; ergo una potest prædicari de altera in concreto ut dicatur Deus est et homo, homo est Deus. In abstracto autem non, quia ista non esset bona prædicatio deitas est humanitas vel e converso. Hæc ratio recipitur a Damasceno *lib. 3. c. 11.* Deus, inquit, est homo et homo Deus propter eam quæ est secundum hypostaticam unionem.

De secundo Articulo dicit una opinio quod ista propositio Deus est homo, est vera per se primo modo. Probatur sic. Natura humana perfectius substantificatur in supposito divino quam humano, puta in supposito Petri; sed hæc est vera per se primo modo: Petrus est homo; igitur et illa Deus est homo.

Contra istam opinionem objicitur sic. Quando aliquid prædicatur de aliquo in primo modo dicendi per se, tunc prædicatum est per se de intellectu subjecti; sed homo non est per se de intellectu Dei; ergo non valet.

Præterea, quando aliquid prædicatur de aliquo in primo modo dicendi per se, prædicatur de quolibet contento sub eo; sed homo non prædicatur de quolibet contento sub Deo quia nec de Patre nec de Spiritu Sancto; ergo ista non est vera per se primo modo: Deus est homo.

Præterea, quando aliquid prædicatur de aliquo

in primo modo dicendi per se, subjectum supponit per se determinate; sed cum dicitur Deus est homo, Deus supponit indeterminate; ergo.

Dicitur ergo aliter ad illud dubium quod per se et per accidens possunt accipi dupliciter scilicet metaphysice et logice. Si accipiatur metaphysice dicitur quod ista non est vera, Deus est homo, nec per se nec per accidens. Non per se, propter rationes factas contra præcedentem opinionem; non etiam per accidens, quia nec unum accidit alteri nec ambo tertio, qui sunt modi accidentium secundum Philosophum 2. *Metaph.* et ideo dicitur quod sicut in Christo est singularis modus vivendi qui non est accidentalis nec essentialis, ita cum dicitur Deus est homo, ibi est singularis modus prædicandi, qui non est per se nec per accidens. Si autem accipiatur per accidens logice, sic potest concedi quod est vera per accidens quia prædicatum est extra intentionem subjecti et hoc est prædicari per accidens logice.

De tertio Articulo sunt ad præsens dicendi duo modi, *unus* cum dicitur Christus est homo, hæc est vera per se, quia Christus est nomen suppositi subsistentis in duabus naturis divina, scilicet et humana. Ex hoc arguitur sic: Illa propositio est vera per se primo modo in qua prædicatum est de intellectu subjecti; sed homo est per se de intellectu Christi; ergo.

Alius modus dicendi est quod non est vera per se, sed per accidens. Cujus ratio est ista: quando fit aliqua implicatio contingentiæ in subjecto, ista pro-

positio non est vera per se sed per accidens, ut cum dicitur homo albus est homo propter contingentiam implicitam, non est vera per se sed per accidens, sed cum dicitur Christus est homo ibi est implicatio contingentiæ in subjecto, quia implicatur illa Deus est homo quæ est contingens; ergo accipiatur ibi quæ plus placet.

AD PRIMUM PRINCIPALE concedo quod prima dividentia habent majorem distantiam non tamen habent majorem repugnantiam; illa autem quæ formaliter non repugnant possunt uniri in eodem supposito, et unum denominare alterum, et sic habet se Deus et homo.

Ad secundum dico quod non est simile de personis in essentia et de diversis naturis in eadem persona, quia persona dicit entitatem incommunicabilem, natura vero dicit entitatem communicabilem. Ideo quando diversæ naturæ sunt in eodem supposito possunt in concreto de se dici, sicut patet in ratione posita ad primum articulum.

Ad tertium dico quod non valet, quia non currit illa similitudo propter duo. *Primo* quia anima et caro concurrunt in unitate hominis tanquam partes constitutivæ, et una pars non prædicatur de altera parte, essentia autem divina non est in Christo tanquam pars. *Secundo* quia anima et caro significant in abstracto, Deus autem et homo in concreto.

Ad ultimum dico quod homo non est prædi-catum relativum sed absolutum; sed quando dicitur ergo prædicatur de tribus personis, nego *consequentiam.*

Ad Augustinum vero dicitur quod Augustinus intelligit de prædicatis absolutis ad intra, homo autem est prædicatum absolutum ad extra.

Ad quartum patet ex dictis in secundo articulo si ista propositio est vera per se vel per accidens.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur.

Utrum hæc sit vera Deus est factus homo.

Videtur quod non, quia si hæc est vera: Deus est factus homo, sequitur quod Deus est factus. Probatio *consequentiæ* quia sequitur in simili sortes est factus homo; ergo est factus.

2. Præterea, hæc propositio in qua ponitur hoc verbum *fit* non est vera nisi subjectum mutetur; sed in Deum, qui est subjectum, nulla cadit mutatio; ergo.

Contra, in symbolo: Natus ex Maria Virgine et homo factus est. Et Augustinus exponens illud: Verbum caro factum est, dicit quod caro accipitur pro homine.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt multi modi dicendi de quibus ad præsens repeto duos.

Unus dicit quod ly *factum* aut determinat subjectum puta Deum aut prædicatum puta hominem. Si determinat subjectum ut dicatur sic: Deus factus est homo, tunc propositio est falsa, quia in Deo nulla cadit factio. Si autem determinat prædicatum ut dicatur sic: Deus est factus homo, tunc propositio est vera.

Alius modus dicendi est quod illa propositio simpliciter est vera. — Ad cujus evidentiam est notandum quod in illa propositione in qua ponitur hoc verbum *fieri* aliquando ly *fieri* tenetur secundo adjacens, aliquando tertio adjacens. Quando tenetur secundo adjacens, tunc accipit esse subjecti simpliciter, sicut homo accipit esse; quando autem tenetur tertium adjacens, tunc non accipit esse simpliciter sed esse tale specificum; sicut ergo quando aliquid accipit esse simpliciter potest hoc verbum *fit* addi sibi secundo adjacens ita, quando accipit esse tale potest dici fieri tale et tertio adjacens; et sic est in proposito cum dicitur: Deus factus est homo, quia Deus de novo accipit esse hominis et ideo potest dici factus est homo quæ factio est a tota Trinitate.

AD PRIMUM PRINCIPALE nego *consequentiam*. Ad *probationem* dico quod non valet quia non tenet nisi gratia materiæ et non gratia formæ.

Ad secundum dicitur uno modo quod *major* est vera de agente naturali quod educit de potentia materiæ, non est autem vera in agente supernaturali. Alio modo dicitur et melius, quod in *factione* concurrit aliqua determinatio, quia vel est factio per informationem, vel per inhærentiam, vel per unionem quæ est relatio. Accipiendo ergo factionem ut est per informationem vel per inhærentiam, ista requirit mutationem; sed ista quæ est per unionem quæ est relatio, sicut est in proposito, non arguit talem mutationem.

Distinctio VIII.

Post prædicta inquiri oportet...

Quæritur in ista Distinctione 8. Utrum in Christo sint duæ filiationes reales, *et hæc quæstio aliqualiter habet evidentiam ex illa difficultate* si plura accidentia ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. *Ideo quæritur primo*

Quæstio I.

Utrum plura accidentia solo numero differentia possunt esse simul in eodem subjecto.

Videtur quod sic. Ponantur multa alba in medio, oculus videns seu existens in quocunque puncto medii potest videre omnia ea; ergo habet species distinctas omnium istorum. Sed istæ species differunt solo numero; ergo plura accidentia solo numero differentia possunt simul esse in eodem. *Respondetur* quod argumentum bene concludit de accidentibus intentionalibus non autem realibus. Nam plura accidentia intentionalia bene possunt simul esse, realia non, nunc istæ species habent esse intentionale. — *Contra.* Solutio præsupponit falsum, scilicet quod istæ species non habent esse reale, propter duo. *Primo* quod habet actionem realem habet esse reale; sed species in oculo habet actio-

nem realem, quia excellens sensibile corrumpit sensum *ex. 2. de anima;* ergo. — *Secundo* quia species in medio vere est sensibilis seu etiam visibilis; ergo est res. Probatio *assumpti:* Si radius solis transeat per vitrum rubeum potest species vitri rubei videri in pariete, iste autem rubor in pariete est species, quia si feratur ibi oculus per illud videbit ruborem in vitro.

Præterea *secundo,* argüitur ad principale sic: Iste pater potest habere plures filios; ergo sunt in eo plures paternitates. Sed istæ sunt ejusdem speciei; ergo. *Consequentia* probatur dupliciter: *Primo* per Aristotelem *2. Metaph.* ubi dicitur quod pater dicitur pater quia genuit; sed iste pater genuit plures filios diversis seu pluribus actibus; ergo sunt in eodem diversæ seu plures paternitates. — *Secundo* quia si moreretur unus de filiis adhuc iste diceretur pater; ergo non per eandem paternitatem est pater filii mortui et vivi.

Præterea, ponantur duæ candelæ una hic, alia ibi, et sit corpus aliud in medio, puta columna, tunc fierent duæ umbræ si amoveretur corpus medium, tunc lumen utriusque candelæ incedit directe usque ad locum ubi corpus fuit, et sic erunt duo lumina in eodem subjecto vel in eadem parte medii.

Præterea, duo agentia ejusdem speciei, puta duo ignes æque calidi, possunt calefacere idem calefactibile; tunc quæritur, aut hoc fit una actione aut diversis actionibus; non primo modo quia actio est actus activi in quantum activum *ex 3. Phys.;* cum ergo sint distincta activa; ergo habent di-

stinctas actiones. Si secundo modo, habetur propositum, quia tunc erunt duo termini per duas actiones puta duo calores in eodem. Respondetur quod isti duo calores faciunt unum calorem compositum. *Contra*, pono duo activa æqualiter et eodem modo disposita respectu ejusdem passivi, tunc erunt inducti duo calores æque in actu et æque perfecti ; sed ex duobus æque in actu non fit unum *ex 7. Metaph.;* ergo.

In contrarium est Philosophus *5. Metaph.* Quæcunque, inquit, in eadem substantia sunt habent differentiam specificam. — *Præterea* oportet receptivum denudari ab eo quod recipit *ex 2. de anima;* ergo subjectum existens in actu per unam formam non potest recipere aliam ejusdem speciei.

RESPONSIO. In ista quæstione sunt duo Articuli secundum duas opiniones.

Una est Henrici et fere omnium antiquorum quod plura accidentia ejusdem speciei non possunt simul esse in eodem, quod probatur sic. Ab eodem est aliquod ens et unum *ex 4. Metaph.;* sed accidens habet suam entitatem subjecto; ergo et unitatem. Sed subjectum est unum: ergo et accidens est unum.

Præterea, materia est primo et per se in potentia ad formam ; ad hanc autem formam vel illam est in potentia per accidens, quia si materia esset primo et per se in potentia ad hanc formam vel illam, tunc in materia essent infinitæ potentiæ, quod est inconveniens. Ex hoc arguitur sic : Idem non

potest esse in potentia et in actu respectu ejusdem; sed si in subjecto possent esse plura accidentia ejusdem speciei simul, tunc idem potest esse in potentia et in actu respectu ejusdem in specie, quia esset in actu sub forma quam habet et esset in potentia ad aliam quam potest recipere; sed hoc est falsum.

Contra istam opinionem objicitur primo contra *primum motivum;* quando namque dicitur quod accidens habet entitatem a subjecto, aut hoc intelligitur formaliter vel causaliter aut materialiter. Si formaliter hoc non potest stare propter duo. *Primo* quia tunc Deus non potest facere accidens sine subjecto si entitas et unitas accidentis essent formaliter entitas et unitas subjecti; *secundo* quia tunc duæ albedines essent unum numero quod patet sic: esto quod sortes sit nunc albus et postea niger et iterum albus, tunc si albedo sit una formaliter unitate subjecti, cum unitas subjecti semper manet eodem numero, sequitur quod istæ albedines erunt unum numero. Si autem intelligatur causaliter tunc non valet ad propositum, quia ab eodem efficiente possunt esse multi effectus solo numero differentes. Si autem intelligatur materialiter, concedo quod una materia est diversorum numero in eadem specie, et si accipis oppositum petis principium.

Contra secundum motivum objicitur sic: ad illud est materia primo in potentia quod primo introducitur per motum; sed illud quod primo introducitur per motum non est materia specifica, sed est hæc forma; ergo materia est primo in potentia ad

hanc formam.— *Confirmatur* per auctorem *6. princ.* qui dicit quod natura latenter operatur in his, ita quod secundum eum natura primo intendit singulare et consequenter universale.

Præterea, in materia sunt distinctæ potentiæ numero ad formas distinctas; ergo in subjecto possunt esse plura accidentia numero differentia. *Antecedens* probatur per Aristotelem *3. Phys.* ubi dicit quod si posse sanari et posse ægrotari sunt idem, ergo ægritudo est sanitas. Similiter arguitur in proposito, si posse dealbari hac albedine et illa sunt idem; ergo hæc et illa albedo sunt idem. *Secundo,* quia alias corruptum posset reparari idem numero per naturam quia quando hæc forma corrumperetur, cederet in eandem potentiam in qua primo fuit.

Alia est opinio Scoti in quæstionibus super metaphysicam quia aut loquimur de formis intentionalibus aut realibus. Si de intentionalibus conceditur quod plures tales formæ ejusdem speciei possunt simul esse in eodem. Si autem loquamur de formis realibus tunc distinguitur quia aut sunt formæ respectivæ aut absolutæ. Si respectivæ conceditur quod possunt esse plures formæ in eodem, sicut patet quod in eodem patre sunt duæ paternitates ad duos filios; si autem sunt formæ absolutæ adhuc distinguitur quia aut introducuntur per motum aut sine motu. Si sine motu conceditur quod plures formæ possunt esse simul in eodem, sicut patet de diversis speciebus in oculo, et de diversis luminaribus in medio, sicut tangebant quædam ar-

gumenta; si autem formæ introducuntur per motum, et agentia non agant simul, tunc dicitur quod plures formæ ejusdem speciei non possunt esse simul in eodem, cujus ratio est quia motus non est nisi propter dispositionem oppositam formæ naturæ; sed si agens inveniat in mobili formam ejusdem speciei formæ suæ et non inveniet ipsum sub dispositione opposita; ergo non movebit ipsum simpliciter ut inducat aliam formam sed augebit formam præexistentem in mobili.

Ad argumentum Philosophi 2. *Met.* dicitur quod auctoritas Philosophi loquitur de formis introductis per motum.

Ad secundum dicitur quod receptivum denudatur a forma recepti quando fit receptio per motum, alias non. *Aliter dicitur* quod receptivum debet denudari a forma recepti quando perficitur secundum suam capacitatem. Nunc autem si in materia ponuntur distinctæ potentiæ numero, tunc nulla forma perficit materiam ipsam secundum totam ipsius capacitatem.

AD PRIMUM ARGUMENTUM alterius partis dantur multæ solutiones una est posita in principio quæstionis, alia responsio datur quod diversæ species in oculo non sunt in eadem parte oculi sed in diversis partibus. — *Aliter respondetur* et melius, quod argumentum non valet, quia istæ species non introducuntur per motum.

Ad secundum conceditur quod diversa accidentia respectiva solo numero differentia possunt esse in eodem.

Ad aliud de luminaribus dico quod non valet, quia non introducuntur per motum; si autem introducerentur per motum, concedo quod agens non imprimit formam novam, sed auget præexistentem.

Ad ultimum posset sustineri prima solutio, quod illi duo calores facerent unum calorem compositum. Cum dicit quod ex duobus æque in actu non fit tertium, dico quod illa propositio non est vera generaliter, quia duæ guttæ aquæ sunt æque in actu, et tamen ex eis potest fieri una tertia gutta aqua composita.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur.

Utrum in Christo sint duæ filiationes reales.

Videtur quod non, quia filiatio constituit filium; ergo ubi sunt duæ filiationes ibi sunt duo filii; sed Christus non est duo filii; ergo.

2. Præterea, Sancti ponunt quod non est incarnatus Pater nec Spiritus Sanctus sed solus Filius, ne fieret confusio in proprietatibus; sed si in Christo essent duæ filiationes reales, non videretur vitari confusio in proprietatibus, quia non magis poneretur ibi unica filiatio; ergo.

Contra. Si Pater esset incarnatus, vere esset Filius, sed non esset filius filiatione æternali; ergo esset filius filiatione temporali; sed suppositum filii ita abstrahit ab omni creatura sicut suppositum patris; ergo similiter incarnatus Filius incarnatus

est filiatione temporali, et constat quod est filius filiatione æterna; ly *æternum* autem et *temporale* ponunt in numerum; ergo.

RESPONSIO. In ista quæstione sic procedam: *primo* recitabo unam opinionem quam non teneo; *secundo* quam teneo; *tertio* movebo dubia.

Quantum ad primum est una opinio quod in Christo non sunt duæ filiationes reales, quod probatur sic: Filiatio est suppositi non naturæ quia licet natura sit nata non tamen conceditur quod sit filius; sed in Christo est unum suppositum; ergo et una filiatio tantum.

Præterea. Si in Christo essent duæ filiationes una ad patrem alia ad matrem, pari ratione et in quolibet filio essent duæ filiationes reales, quod videtur inconveniens.

Præterea. Duo accidentia ejusdem speciei non possunt esse in eodem subjecto; ergo nec duæ filiationes in eodem filio; ergo in Christo est tantum una filiatio.

Contra istam opinionem objicitur sic. In Patre æterno, non obstante unitate suppositi et fundamenti, ponuntur duæ reales relationes propter terminos realiter differentes sicut generatio activa et spiratio activa quæ sunt ad Filium et Spiritum Sanctum; sed hic sunt termini realiter differentes scilicet pater et mater; ergo sunt ibi duæ relationes reales. *Confirmatur* sic. Ubi sunt duo fundamenta realia et duo termini reales ibi sunt duæ filiationes reales; sed in Christo sunt duo fundamenta

realia scilicet natura humana et divina, et ponuntur duo termini realiter differentes scilicet pater et mater; ergo.

Præterea. Actio est suppositi sicut relatio, immo magis, quia operari attribuitur supposito; sed non obstante unitate suppositi ponuntur in Christo plures operationes; ergo similiter plures filiationes vel relationes.

Præterea. Causa et effectus sic se habent quod quando est relatio realis in causa potest etiam esse realis in effectu, sed non e converso, sicut patet de Deo et creatura, quod licet sit relatio creaturæ realis ad Deum, non tamen est relatio realis Dei ad craturam, et pro hoc tanto est quia effectus magis dependet a causa quam e converso; sed mater Christi est causa Christi et Christus est effectus, et constat quod mater Christi est realis mater ejus; ergo Christus est realiter filius ejus. Sed non filiatione æternali; ergo filiatione temporali et per consequens sunt ibi duæ filiationes quia temporale et æternum ponunt in numerum.

Ultimo sic. Si natura assumpta a Verbo dimitteretur, statim esset persona sine aliquo absoluto adveniente et ille homo esset vere filius Virginis Matris. Ex hoc arguitur sic. Nulla relatio potest de novo advenire alicui nisi per adventum alicujus absoluti: ergo cum nullum absolutum ponatur advenire illi naturæ dimissæ nec alteri extremo idest Virgini, tunc nulla relatio potest de novo advenire illæ naturæ dimissæ; ergo cum tunc sit vere filius Virginis sequitur quod modo etiam sit vere filius

Virginis; et non filiatione æternali; ergo temporali.

Est ergo alia opinio quam teneo quæ ponit duas conclusiones. *Prima* quod in Christo alia filiatio est ad patrem alia ad matrem; *secunda* quod utraque est realis.

Prima conclusio probatur sic. Filiatio est habitudo producti naturaliter similis producenti in natura intellectuali vel sensitivæ. Particulæ hujus descriptionis declarantur sic. Filiatio est *habitudo producti* quia sicut paternitas producentis ita filiatio est habitudo producti.

Secundo additur ibi *naturaliter* quia propter defectum hujus particulæ, Spiritus Sanctus non est filius.

Tertio additur *similis producenti* quia per hoc vermis non est filius hominis.

Quarto additur in *natura intellectuali* vel *sensitiva,* quia per hoc planta non est filius plantæ. Sed nihil positum in ista descriptione respicit primo et per se suppositum sed naturam quæ communicatur in generatione passiva; cum ergo in Christo sint duæ generationes passivæ scilicet æterna et temporalis, sequitur quod in Christo sint duæ filiationes reales.

Præterea, potest ista opinio probari per omnes rationes factas contra primam opinionem.

Secunda conclusio declaratur: quod enim filiatio æterna sit realis patet; de temporali probatur sic: Illa relatio est realis quæ exurgit ex natura extremorum sine actu intellectus; sed posita matre

et supposito filio habente naturam per generationem, necessario exurgit filiatio, nullo existente opere intellectus, ut ponit Avicenna *3. Metaph.;* ergo ista filiatio est relatio realis.

Ad argumenta autem præcedentis opinionis respondetur sic. *Ad primum* patet ex dictis quod *major* non bene accipitur, cum dicitur quod filiatio est suppositi, quia filiatio est habitudo producti naturaliter similis producenti in natura intellectuali vel sensitiva.

Ad secundum dicitur dupliciter: *primo* secundum aliquos qui non habent pro inconveniente positum consequens quia in quolibet filio est una filiatio ad patrem et alia ad matrem, quod probatur sic: Mortua matre alicujus et remanente patre corrumpitur filiatio quæ est ad matrem et non corrumpitur illa quæ est ad patrem; ergo hæc et illa non sunt una filiatio. — *Aliter dicitur* quod non est simile de Christo et de aliis filiis quia in Christo sunt duæ naturæ et duæ generationes passivæ in aliis autem non sic, quare non valet.

Ad tertium dicitur dupliciter. *Primo* quod *antecedens* est falsum, quia sicut probatum est in præcedenti quæstione, duo accidentia relativa ejusdem speciei possunt stare simul in eodem. — *Secundo* dicitur quod *consequentia* non valet quia illæ filiationes quæ ponuntur in Christo non sunt ejusdem speciei nec ejusdem generis, immo differunt plus quam genere, cum altera illarum, scilicet æterna sive divina, sit transcendens.

De tertio Articulo occurrunt duo dubia;

Primum si illa filiatio est idem realiter suo fundamento. Videtur quod sic, quia relatio creaturæ ad Deum est eadem suo fundamento, ergo et illa. Probatio *consequentiæ*: quia omnes causæ efficientes habent rationem unius causæ; ergo sicut ibi est identitas relationis et fundamenti, ita et hic. Dico oppositum quod illa relatio non est realiter idem suo fundamento, quia quæ possunt ab invicem separari non sunt idem realiter; sed ista possunt ab invicem separari; ergo. Probatio *minoris:* quia Deus potuisset illam naturam per se assumere; potuit etiam nasci de alia matre: potest etiam illam matrem annihilare, et tunc remaneret natura et non filiatio.

Ad argumentum pro dubio, dico quod nihil valet, quia relatio creaturæ ad Deum est essentialissima, et non potest creatura manere sine illo respectu, illa autem relatio est accidentalis, quia potest natura manere relatione non manente.

Secundum dubium est: Si generaliter loquendo quælibet relatio creaturæ ad creaturam sit eadem suo fundamento. Quid autem sit ad hoc dicendum patet *Lib. 2. dist. 1. q. 4.*

AD PRIMUM PRINCIPALE quando dicitur: ubi sunt multæ filiationes ibi sunt multi filii, nego istam; quia sicut alias dictum est, concreta non plurificantur nisi plurificentur tam forma quam supposita, hic autem non plurificantur supposita; sic enim in Chri-

sto ponuntur duæ voluntates non tamen dicimus quod Christus sit duo volentes.

Ad secundum dico quod si Pater fuisset incarnatus, confusio fuisset in proprietatibus, quia idem fuisset Pater et Filius; sed si in Christo ponuntur duæ filiationes reales, non sequitur propter hoc confusio in proprietatibus, quia idem est Filius in utraque filiatione prius dicta.

Distinctio IX.

Præterea investigari oportet....

In ista 9. dist. tractat Magister de adoratione et reverentiis quæ dicuntur latria, dulia, hyperdulia. *Ideo antequam moveam quæstionem, declarabo quid intelligam per* latriam, duliam, hyperduliam. *Et dico quod* latria, *in quantum virtus, est habitus inclinans hominem ad exhibendum obsequium debitum Deo in recognitionem universalis dominii.* Dulia *vero est habitus inclinans hominem ad exhibendum obsequium hominibus ad honorem debitum.* Hyperdulia *vero est obsequium quod debetur personis excellentibus ut Christo et beatæ Virgini. His præmissis quæro.*

QUÆSTIO I.

Utrum latria debeatur Christo secundum naturam humanam.

Videtur quod non, quia latria est obsequium soli Deo debitum in recognitionem universalis dominii; sed Christus non habet universale dominium secundum naturam humanam; ergo sibi non debetur latria secundum naturam humanam.

2. Præterea, latria non debetur creaturæ; sed

Christus, secundum naturam humanam, est creatura; ergo.

3. Præterea, glossa super illud Psalmi: adorate scabellum pedum ejus, non, inquit, illa adoratione quæ latria est.

In contrarium est Magister in litera.

IN ISTA QUÆSTIONE, *primo* præmittam unam distinctionem, *secundo* dicam ad quæstionem.

Quantum ad primum dico quod adoratio est dupliciter, scilicet *adoratio per se* et *adoratio per accidens*. Item adoratio per se distinguitur, quia est adoratio *per se et propter se* et est *adoratio per se, et non propter se, sed propter aliud,* puta quando adoratum est alteri unitum. Ista distinctione præmissa, dico ad quæstionem quod adoratio per se et propter se quæ dicitur latria competit soli Deo et Trinitati, quia solus Deus est ultimus finis per se et propter se adorandus. Si autem loquamur de adoratione per se, et non propter se, sed propter aliud tunc ista competit naturæ humanæ in Christo, quæ est unita Deo. Ista autem natura sic Deo unita potest tripliciter accipi: uno modo in quantum substantivatur supposito divino, alio modo in quantum est unita divinitati, tertio modo in quantum unitur Deo per dona gratuita. Si accipitur primo modo tunc debetur sibi latria, si autem accipiatur secundo modo tunc debetur sibi hyperdulia, si tertio modo tunc debetur sibi dulia.

Sed tunc restat dubium de aliis sanctis qui sunt conjuncti Deo solum per dona gratuita, qua adora-

tione debeant adorari. Dico generaliter loquendo, non faciendo mentionem de Virgine, quia de ea erit specialis sermo inferius, ipsi sunt adorandi adoratione duliæ, cujus ratio est quia sunt puræ creaturæ. Si autem loquamur de adoratione *per accidens* dico quod illa potest fieri, quantum ad præsens spectat, quinque modis: primo ratione significationis, secundo ratione imitationis vel repræsentationis, tertio ratione continentiæ, quarto ratione pertractationis, quinto ratione naturalis determinationis.

Primo ergo fit adoratio per accidens ratione significationis, et sic adorantur sacramenta quia sunt signa sacræ rei, et verba sancti evangelii quæ sunt signa sanctitatis.

Secundo dico quod fit adoratio per accidens ratione imitationis vel repræsentationis, et isto modo adorantur imagines sanctorum, et specialiter, ut quidam doctor dicit, imago beatæ Virginis quam depinxit Sanctus Lucas quæ est ad sanctam Mariam de Aracæli Romæ in domo Fratrum Minorum.

Tertio dico quod fit adoratio per accidens ratione continentiæ, et isto modo adoratur cultu latriæ columba Spiritus Sanctus quæ descendit super Christum; sic etiam adorantur adoratione hyperduliæ, species quæ sunt in Sacramento altaris sive in Eucharistia.

Quarto dico quod fit adoratio per accidens ratione pertractionis, et hoc modo adoratur Virgo beata adoratione hyperduliæ, quæ specialissime pertractavit corpus Christi. Sic etiam adoratur crux Sanctissima in qua Christus pependit et eam suo

sanguine adornavit. Aliqui tamen dicunt quod crux est adoranda adoratione latriæ, quod non credo, sicut dicunt, sed est adoranda adoratione hyperduliæ, sicut camisia vel alia ejus indumenta.

Quinto fit adoratio per accidens ratione naturalis determinationis vel complexionis, et sic adorantur membra sanctorum et cadavera ipsorum, quia sicut alias ostensum fuit in secundo libro, oportet in homine ponere aliam formam substantialem præter animam intellectivam, quæ forma remanet post separationem animæ intellectivæ, et est extensa in subjecto et potest dividi secundum divisionem subjecti.

AD TRIA ARGUMENTA PRINCIPALIA quæ habent eandem vim, patet ex dictis quod humanitati Christi debetur latria, non quidem ut in se accipitur vel ut Deo per dona gratuita unitur, sed ut in supposito divino substantificatur.

Distinctio X.

Solet etiam a quibusdam quæri....

Circa Distinct. 10. *quæritur primo.*

QUÆSTIO I.

Utrum Christus, secundum quod est homo, sit persona.

Videtur quod sic, quia quod convenit omni supposito alicujus naturæ, competit ei ratione naturæ. Exemplum est de risibilitate quæ competit homini ratione naturæ; sed esse personam competit omni supposito; ergo competit ei ratione naturæ. Sed in Christo est natura humana; ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

2. Præterea, Christus non est homo nisi quia est iste homo; sed iste homo necessario est persona; ergo.

3. Præterea, Boetius *in Lib. de Trin.* dicit; persona est rationalis naturæ individua substantia; ergo.

Contra. Si Christus secundum quod homo, esset persona, tunc in Christo essent duæ personæ; sed hoc est falsum; ergo.

QUIA IN ISTA QUÆSTIONE ponitur terminus reduplicativus, cum dicitur secundum *quod homo* vel in quantum homo, ideo *primo* oportet videre

aliqua de reduplicatione, *secundo* dicetur ad quæstionem.

Quantum ad primum sunt tria declaranda. *Primo* quot sunt genera reduplicationum, et dico quod quatuor secundum quatuor genera causarum. Aliquando enim fit reduplicatio secundum *causam efficientem*. Exemplum, ut cum dicitur sortes et Plato in eo quod sunt albi sunt similes. Aliquando secundum *causam materialem*, ut cum dicitur corpus organicum physicum in eo quod organicum physicum est perfectibile ab anima rationali. Aliquando fit per *causam formalem*, ut cum dicitur, anima, in quantum anima, est perfectio corporis organici physici. Aliquando vero fit reduplicatio secundum *causam finalem*, ut cum dicitur sanitas, in eo quod sanitas, est finis medicinæ.

Secundo est videndum cui est apponenda reduplicatio in propositione, subjecto vel prædicato. Et dico quod est apponenda subjecto quia subjectum est causa prædicati, unde non bene dicitur homo est animal in quantum animal, sed debet dici homo est animal in quantum homo; similiter triangulus in eo quod triangulus, habet tres angulos; etc.

Tertio est videndum cui apponenda est reduplicatio in syllogismo, si ad majorem extremitatem, vel minorem, vel ad medium. Et dico quod est apponenda ad majorem extremitatem, sicut patet per Philosophum in *Prioribus* et exemplum suum est ibidem istud: cujuslibet boni est disciplina in eo quod bonum; sed omnis justitia est bona; ergo

cujuslibet justitiæ est disciplina in eo quod bonum.

Est autem diligenter notandum propter dicenda quod propositio in qua ponitur natura reduplicationis potest distingui, ex eo quod natura reduplicationis potest teneri positive vel privative, et si tenetur positive, ulterius est oratio multiplex ex eo quod dictio reduplicativa potest teneri *specificative* vel *reduplicative*. Si tenetur reduplicative hoc est dupliciter, quia reduplicatio aliquando dicit concomitantiam ut cum dicitur lac in eo quod lac est dulce, aliquando vero dicit formalem rationem inhærentiæ prædicati ad subjectum, exemplum, ut cum dicitur lac in eo quod est album disgregat.

Quantum ad secundum Articulum dico tres conclusiones.

Prima quod illa propositio: Christus secundum quod homo est persona, non est simpliciter vera, sed est distinguenda et distinguitur dupliciter.

Primo modo sic. Illa reduplicatio in eo quod homo aut dicit concomitantiam et tunc propositio est vera sub sensu Christus, in quantum homo, est persona, idest Christus qui est homo per concomitantiam suppositi divini est persona. Alio modo illa reduplicatio potest dicere causam inhærentiæ prædicati ad subjectum, et sic illa propositio ; Christus in quantum homo, est persona, est falsa, quia esse hominem non est Christo causa essendi personam.

Secundo modo distinguitur illa propositio sic : cum dicitur Christus in eo quod homo, aut respicit aptitudinem aut actum. Si respicit aptitudinem, tunc

propositio est vera, quia si ille homo dimitteretur a Deo, remaneret persona. Si autem respicit actum, tunc propositio est falsa, quia Christus, secundum quod homo, non est persona sed secundum quod Deus.

Secunda Conclusio est ista, scilicet quod hæc propositio: Christus secundum quod homo, est Deus, non est simpliciter vera, sed est distinguenda et distinguitur sicut distinguitur præcedens. Primo quia ista reduplicatio in eo quod homo, aut dicit *concomitantiam*, et tunc est vera, aut formalem rationem *inhærentiæ* prædicati ad subjectum et tunc est falsa, quia esse hominem non est causa essendi Deum.

Tertia Conclusio est ista, quod ista propositio, Christus secundum quod homo est individuum, non est simpliciter vera, sed est distinguenda, quia *uno modo* dicitur individuum quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio, non habendo respectum ad subsistentiam, sed ad unionem animæ et corporis, et sic propositio est vera. *Secundo modo* dicitur individuum ut dicit indivisum in se et divisum a quolibet alio habendo respectum ad subsitentiam, et tunc propositio est falsa quia Christus secundum quod homo, non est individuum quia ly, secundum quod homo, reduplicat causam formalem inhærentiæ prædicati ad subjectum.

AD PRIMUM PRINCIPALE quando dicitur hæc competit cuilibet supposito naturæ, ergo competit ei ratione naturæ, dicitur quod verum est secundum aptitudinem et non secundum actum.

Ad secundum quando dicitur: iste homo est persona, dico quod est distinguenda sicut fuit distincta illa: Christus secundum quod homo est individuum.

Ad tertium dico quod ista definitio personæ quam dat Boetius corrigitur a Richardo *lib. suo de Trin.* quia tunc anima separata esset persona. Unde dicit Richardus quod persona est intellectualis naturæ individua substantia; Christus autem secundum quod homo, non est subsistens nisi in quantum subsistit in divino supposito.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

Utrum Christus sit Filius Dei adoptivus.

Videtur quod sic, quia ille qui est Filius Dei per gratiam, est Filius Dei adoptivus; sed Christus habuit gratiam; ergo.

2. Præterea, Hilarius *1. de Trin.* dicit: potestatis dignitas non perditur, dum carnis humanitas adoptatur.

In contrarium est Magister in littera.

RESPONDEO. In ista quæstione veritas est certa, quia Christus non est filius Dei adoptivus, sicut ponunt sancti. Unde Augustinus *lib. de ecclesiast. dogmat*: natus est secundum veritatem naturæ ex Deo Dei filius, secundum veritatem naturæ ex homine hominis filius ut non adoptione sed in utraque nativitate nomen filii nascendo haberet. — Item Ambrosius *in Epist. ad Romanos*, legi et relegi scripturas, Jesum Filium Dei, de adoptione num-

quam inveni. — Item glossa *in Epist. ad Philip.* Christus, in quantum homo, assumpsit nomen Dei, non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis.

Dubium tamen est si ista conclusio potest probari per aliquam efficacem rationem. Et videtur quod non, sic: quia probat eam Thomas *part. 3. q. 23. art. 4.* sic: filiatio est conditio suppositi vel personæ; sed in Christo est unum suppositum seu persona et secundum illud suppositum est Filius naturalis non adoptivus; ergo Christus non est Filius Dei adoptivus. — *Sed hæc ratio* non valet, quia supponit falsum, ut patuit supra *dist. 8. q. 2.* ubi dictum est quod filiatio est habitudo producti naturaliter similis producenti in natura intellectuali vel sensitiva, in qua descriptione nihil ponitur quod primo et per se aspiciat suppositum.

Ideo *probatur Conclusio* aliter sic: Adoptio est personæ extraneæ non habentis jus in hæreditatem, unde filius naturalis non dicitur persona extranea quia habet jus in hæreditate; sed Christus non est persona extranea sed habet jus in hæreditate; ergo non est filius adoptivus. *Minor* probatur dupliciter. Primo sic: ideo aliquis non habet jus in hæreditate quia fuit filius iræ; sed Christus numquam fuit filius iræ; ergo. Sed hæc probatio forte non valet, quia beata Virgo secundum illos qui ponunt non conceptam fuisse in originali peccato, numquam fuit filia iræ et tamen conceditur filia adoptiva. Ideo probatur secundo illa *minor* sic: qui habet jus in hæreditate non est filius adoptivus sed

naturalis; sed Christus ex vi unionis naturæ humanæ ad Verbum habebit jus in hæreditate; ergo. Sed forte nec ista ratio concludit, quia ut patuit *dist. 2. q. 2.* Deus potuit assumere naturam irrationalem quæ non fueretur eo; ergo ex vi unionis non habet in hæreditate jus.

AD PRIMUM PRINCIPALE patet quod secundum diversitatem istarum rationum oportet respondere.

Ad secundum dico quod humanitas dicitur adoptari non ratione illius singularis naturæ quæ fuit assumpta a Verbo in unitate personæ, sed ratione consimilium, quia per illam unionem adoptati sunt alii homines.

Distinctio XI.

Solet etiam quæri...

Circa istam Dist. 11. quæritur primo

QUÆSTIO I.

Utrum hæc sit vera: Christus est creatura.

Videtur quod sic, quia in Christo sunt natura divina et humana; ergo et proprietas naturarum, secundum Damascenum. Sed Christus per naturam divinam dicitur creator; ergo per naturam humanam dicitur creatura.

2. Præterea, hæc est vera, Christus est homo: aut ergo homo est creatus, aut increatus; non increatus, quia tunc esset æternus; ergo creatus, et per consequens creatura.

3. Præterea, de quocunque dicitur prædicatum inferius, de eodem dicitur prædicatum superius per regulam *in prædicamentis*: quando alterum de altero prædicatur etc.; sed creatura est prædicatum superius ad hominem; ergo de quocunque prædicatur homo, prædicatur et creatura. Sed Christus est homo; ergo.

4. Præterea, perfectius denominatur pars formalis quam materialis; sed corpus in Christo est pars materialis, anima vero est pars formalis; ergo

perfectius denominatur anima quam corpus. Sed Christus secundum quod corpus dicitur natus; ergo secundum quod anima dicitur creatus. Igitur Christus est creatura.

Contra, Ambrosius *in Lib. de Incarnatione*: quid perfidius dicere vel credere quam quod Christus sit creatura. — Item Augustinus *in Lib. de reliogione christiana*: non audiamus eos qui dicunt quod Christus est creatura. — Item Hilarius *in Lib. de Synodo* dicit: Damnamus hæresim dicentem Christum esse creaturam; ergo. — Præterea per rationem: Omnis creatura rationalis potest dici filius adoptivus; sed Christus non est filius adoptivus, ex præcedenti quæstione; ergo Christus non est creatura.

IN ISTA QUÆSTIONE, prætermissa opinione impiissimi Arii dicentis Christum esse puram creaturam, sunt autem ad præsens duo Articuli secundum duas opiniones.

Una dicit quod ista est falsa: Christus est creatura, quia commutatio idiomatum non fit in illis ubi est repugnantia proprietatis unius naturæ ad alteram; sed dicendo, Christus est creatura, est repugnantia proprietatis unius naturæ ad alteram; ergo non est vera ista: Christus est creatura. *Minor* probatur: quia æternitas est proprietas divinæ naturæ, creatura autem ponit inceptum esse, quod repugnat æternitati.

Contra hoc objicitur sic: non plus repugnat naturæ esse post non esse quam non esse post

esse, quia utrumque repugnat æternitati; sed de Christo conceditur non esse post esse, quia conceditur mortuus, et mors dicit non esse, quia vivere viventibus est esse *2. de Anima;* ergo non repugnat Christo ut dicatur de eo esse post non esse. — Præterea mortale et immortale ita formaliter opponuntur sicut creatum et increatum; sed Christus vere dicitur mortalis et immortalis propter naturas diversas; ergo similiter potest dici creatus et increatus.

Alia opinio est quod ista propositio est simpliciter concedenda si bene intelligatur. Negatur tamen sub illo intellectu quo accipiebant hæretici Ariani dicentes Christum esse puram creaturam.

Quod autem illa propositio absolute loquendo de virtute sermonis potest concedi, probatur per dicta sanctorum; dicit enim Leo Papa *in Sermone:* nova et inaudita conventio Deus qui est et qui erat fit creatura. Item Damascenus *Lib. 3* dicit sic: Christus creatus et increatus, passilibis et impassibilis. Item Augustinus *in Serm. de Nativit.:* voluit esse creatura qui est creator. Item Hieronymus *in Epist. ad Ephesios:* nos libere proclamamus: non est periculum dicere Christum esse puram creaturam.

Potest etiam illa opinio confirmari per quatuor rationes factas ad principale in principio quæstionis. Verumtamen quia doctores theologi nolunt habere opiniones communes cum hæreticis, ideo convenienter potest teneri prima opinio propter istam

rationem quæ dicit creari est quoddam fieri, ita quod ultra fieri in communi ipsum creari dicit quendam respectum ad causam efficientem simpliciter primam, dicit etiam quendam respectum ad non esse præcedens tam ad non esse negative quam privative sumptum.

Ex his arguitur sic: nihil dicitur creatura nisi quod habuit simpliciter non esse ante suum esse; sed Christus non habuit simpliciter non esse ante suum esse, quia ejus suppositum est æternum; ergo Christus non est creatura: *Confirmatur* quia de ratione creaturæ est quod sit simpliciter de nihilo et quod habeat esse post non esse, et hoc repugnat Christo cum sit æternus; ergo Christus non est creatura.

ISTAM OPINIONEM TENENDO dico ad primum principale quod id quod natum est denominare suppositum ratione naturæ potest dici de illo supposito, puta vivere, intelligere; quod autem non est natum denominare illud suppositum non potest dici de eo, quia creatio passio non est natum denominare suppositum divinum, igitur non dicitur de eo.

Ad secundum dicitur concessa majore propositione, dicitur quod divisio est insufficiens, quia licet illa divisio sit vera de omni natura in se, non tamen est vera de natura quæ implicat suppositum cui repugnat sic denominari; natura autem humana est in supposito divino, cui supposito repugnat denominari a creatione passiva.

Ad tertium dicitur quod omnis quidditas in abstracto cujuscunque generis habet pro superiori

creaturam, sed non omne concretum habet pro suo superiori creaturam in sua denominatione; sed hoc tamen verum est de eo cujus primum esse fuit simpliciter nihil; sed primum esse Christi non fuit nihil, ideo non denominatur a creatura.

Ad quartum dico quod non est simile de esse genito et de esse creato, quia esse genitum natum est denominare totum ratione naturæ, creatura autem vel esse creatum non natum est denominare totum ratione naturæ, quia non denominat suppositum divinum.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur.

Utrum hæc sit vera: Christus incepit esse.

Videtur quod sic, quia quod generatur cepit esse, pro eo quod generare terminatur ad esse, *ex 5. Phys.*; sed Christus generatur; ergo.

Contra. Quod fuit semper non incepit esse; sed Christus fuit semper ut ipse ait *Joann. 8.* Antequam Abraham fieret, ego sum.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt multi modi dicendi.

Unus Thomæ p. 3. q. 16. a. 9. et colliguntur inde duæ rationes. *Una est ista*: terminus in subjecto positus stat pro supposito vel persona; sed dicere quod suppositum incepit esse, est falsum; ergo simpliciter falsum est dicere: Christus incepit esse. *Contra;* ex eadem ratione sequitur quod ista

sit falsa: Christus est mortuus, quia terminus in subjecto positus stat pro supposito; sed falsum est dicere suppositum divinum est mortuum; ergo similiter, si ratio tua valet, falsum est dicere: Christus mortuus est, quod est contra symbolum.

Alia ratio ponitur ibi talis: illud non vere dicitur de Christo quod repugnat proprietatibus divinis; sed incipere esse repugnat proprietatibus divinæ naturæ, cum natura divina sit æterna; ergo non bene dicitur, Christus incepit esse. *Contra*. Ex eadem ratione sequitur quod ista est falsa: Christus est mortuus, quia illud non vere dicitur de Christo quod repugnat proprietatibus divinæ naturæ per te; sed mors repugnat proprietatibus divinæ naturæ; ergo non vere dicitur: Christus est mortuus, quod est falsum, ideo modus Thomæ nullus.

Ideo est alius modus dicendi talis, quod quando in uno supposito sunt plures naturæ, et ab una suppositum habet esse, ab altera vero non habet esse, tunc quidquid dicitur de natura a qua habet esse, dicitur etiam de supposito; si autem dicitur aliquid de natura a qua non habet esse, tunc non oportet quod dicatur de supposito; sed in supposito Christi sunt duæ naturæ, divina scilicet et humana; a divina autem habet esse, ab humana vero non. Si ergo aliquid dicitur de natura humana, non propter hoc oportet quod dicatur de supposito; sed cum dicitur: Christus incepit esse, hoc intelligitur de natura humana; ergo non oportet quod intelligatur de supposito. Ideo propositio est distinguenda quia aut ly *incipere esse* intelligitur de divina natura, et

tunc propositio est falsa; aut intelligitur de natura humana, et tunc est vera.

Alius modus dicendi est quod ista propositio est distinguenda, quia potest considerari vel ex parte *subjecti*, vel ex parte *prædicati*. Ex parte subjecti considerantur duo ,scilicet natura et persona. Si autem accipiatur in subjecto *natura* humana tunc propositio est vera; si autem accipiatur *persona*, tunc est distinguenda, quia vel absolute, et tunc est falsa; vel ratione naturæ assumptæ, et tunc est vera sub hoc sensu : Christus incepit esse, idest habet aliquod esse quod prius non habuit. Et ex his duobus modis ultimis dicendi patet ad argumenta principalia.

Distinctio XII.

Solet etiam quæri....

Circa istam Dist. 12. quæritur primo.

Quæstio I.

Utrum Christus potuit peccare.

Et videtur quod sic, quia *Joannis 8:* Si dixero quia non novi eum, ero similis vobis mendax; sed Christus potuit dicere non novi eum; ergo potuit mentiri, et per consequens peccare. *Probatio minoris*, quia qui dicit totam orationem potest dicere partem orationis; sed Christus dixit totum illud allegatum in Ioanne; ergo potuit dicere hanc partem, non novi eum.

2. Præterea, Augustinus *in lib. de libero arbitrio*, perfectior est natura quæ potest peccare quam quæ non potest peccare; sed Christus habuit naturam perfectissimam; ergo.

3. Præterea, eadem est facilitas ad merendum et demerendum; sed Christus potuit mereri; ergo et demereri, et per consequens peccare.

Contra. Christus est Deus; ergo non potuit peccare. *Præterea.* Si potuit peccare, potuit damnari; sed Christus non potuit damnari; ergo, etc.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt duo articuli. *Primus*, si Deus potest facere creaturam rationalem impeccabilem per naturam; *secundus* si Christus potuit peccare. ***Primus Articulus*** patet *lib. 2. d. 23. q. 1.*

De secundo, scilicet si Christus potuit peccare, dico quod de Christo possumus loqui dupliciter, quia aut in quantum Deus, aut ratione naturæ assumptæ. Si loquamur de Christo in quantum Deus, patet quod non potest peccare, quia in Deo nulla cadit obliquitas. Si autem loquimur de Christo ratione naturæ assumptæ, hoc potest esse dupliciter, quia aut ratione naturæ assumptæ eo modo quo assumpta est de facto, aut ratione naturæ assumptæ eo modo quo potuit assumi. Si loquimur de Christo illo ultimo modo, illi qui dicunt quod ex vi unionis non necessario sequitur fruitio, si Christo non fuisset collata summa gratia, habent dicere quod Christus potuit peccare. Si autem loquamur de Christo ratione naturæ assumptæ eo modo quo assumpta est de facto, planum est per omnes quod non potest peccare.

Et hoc probatur ratione gratiæ confirmatæ et ratione gloriæ consumatæ. Ex parte *gratiæ* probatur sic: Confirmatus in gratia non potest deviare vel peccare; sed Christus fuit confirmatus in gratia: ergo. Ex parte *gloriæ* probatur sic. Voluntas immersa objecto beatifico per fruitionem non potest deviare vel peccare; sed voluntas Christi est perfecte immersa objecto beatifico; ergo.

Aliqui aliter probant istam conclusionem sic: actiones sunt suppositorum; sed suppositum divinum quod est in Christo non potest peccare; ergo Christus non potest peccare. — *Præterea* actio non attribuitur agenti instrumentali imo attribuitur agenti principali; sed in actionibus Christi, natura humana est instrumentum, per Damascenum *Lib. 3.;* ergo talis actio peccandi attribuitur Deo. Sed Deus non potest peccare; ergo nec Christus.

Istæ rationes non valent. *Prima* non, quia cum dicitur quod actiones sunt suppositorum, verum est in ratione agentis, sed non est verum in ratione agendi quia in ratione agendi sunt naturæ, et attribuuntur supposito per naturam, unde quemadmodum Christus moriebatur ratione naturæ humanæ, ita attribueretur ei ratio peccandi ratione naturæ humanæ.

Similiter ratio secunda non valet, quia æquivocat de instrumento quia quoddam est instrumentum inanimatum, et quoddam animatum; quod autem dicitur, verum est de instrumento inanimato non autem verum est de instrumento animato, sicut est voluntas libera. Nunc autem in Christo natura se habet ut instrumentum animatum et non inanimatum.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod aliter est dicere orationem, et aliud afferre orationem tanquam veram. Christus autem potuit dicere illam orationem, sed non poterat illam asserere, tamquam veram, quia non poterat mentiri.

Ad secundum dico quod natura quam assumpsit,

de se erat peccabilis; sed quia habebat perfectam gratiam et confirmationem in gratia et de facto perfectam gloriam, ideo non poterat peccare.

Ad tertium dico quod hoc dispensative factum est in Christo, quia simul fuit viator et comprehensor, et quia fuit viator potuit mereri; non tamen sequitur quod potuerit demereri, tum quia confirmatus in gratia, tum quia erat in perfecta gloria.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

Utrum Deus potuit aliunde assumere hominem quam de genere illius Adæ.

Et videtur quod sic, quia morbus et medicina debent esse alterius naturæ; sed Christus secundum naturam assumptam fuit medicina filiorum Adæ; ergo debuit esse alterius naturæ ab eis.

Contra, ad Hebræos 2. Qui sanctificantur et sanctificat ex uno sunt omnes; sed qui sanctificat est Christus, qui autem sanctificantur sunt filii Adæ; ergo Christus et alii homines sunt ex uno scilicet ex Adam.

RESPONSIO. Ad quæstionem dico quatuor conclusiones.

Prima est quod Deus potuit aliunde assumere hominem quam de genere illius Adæ. Hæc conclusio probatur per Magistrum in litera et per Augustinum *13. de Trin.* qui sic ait: Poterat aliunde Deus suscipere in quo esset mediator Dei et hominum, quam de genere illius Adæ quod peccato

suo obbligavit genus humanum sicut seipsum quem primo creavit non de genere alicujus creavit.

Secunda conclusio est quod congruum fuit quod Deus assumeret hominem de genere illius Adæ. Hæc conclusio declaratur sic: Congruum est ut prævaricator et sanctificator, sint ejusdem generis; sed Christus, vel homo assumptus est sanctificator, Adam autem et filii ejus sunt prævaricatores; ergo congruum fuit ut Deus assumeret hominem de genere illius Adæ.

Tertia conclusio est quod Deus non debuit assumere illum hominem qui dictus est Adam, quia ille qui debet omnes peccatores judicare non debet esse peccator; sed ille homo assumptus debet omnes homines judicare; ergo non debuit esse peccator. Sed Adam erat peccator; ergo non debuit Adam assumere.

Quarta conclusio, quod Deus debuit assumere hominem in sexu virili non femineo, sicut patet per Magistrum in litera et probatur per Augustinum *83. quæst.* Et præterea congruum est ut Deus assumat hominem qui habeat auctoritatem in præsidendo; sed habens auctoritatem in præsidendo est vir et non mulier, quia secundum Apostolum, vir est caput mulieris; ergo debuit assumere virum et non mulierem.

AD PRINCIPALE ARGUMENTUM dico quod morbus et medicina sunt alterius naturæ non simpliciter sed quantum ad efficaciam et virtutem, et sic est hic, quia Christus est sine peccato, filii autem Adæ cum peccato.

Distinctio XIII.

Præterea sciendum...

Circa Dist. 13. quæritur

Quæstio I.

Utrum animæ Christi fuerit collata summa gratia.

Videtur quod non, quia nobiliori perfectibili debetur nobilior perfectio; sed Angelus est perfectior et nobilior quam anima; ergo debetur sibi nobilior perfectio sive gratia. Sed angelo non est collata summa gratia; ergo animæ Christi non fuit collata summa gratia.

2. Præterea. Illud quod est summum, hoc est infinitum; sed gratia Christi non fuit infinita; ergo.

3. Præterea, ita potest incarnari Pater sicut Filius, et daretur illi homini assumpto a Patre æqualis gratia gratiæ Christi; ergo gratia Christi non est summa.

4. Præterea, per dictum Magistri allegantis verbum *Lucæ 2.* scriptum: Jesus proficiebat ætate et sapientia, quod non esset verum si ei fuisset collata summa gratia; ergo.

Contra. Joan. 3. dicitur: Non enim datus est ei spiritus ad mensuram; ergo habuit summam gratiam.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo Articuli. *Primus* si est dare summam gratiam. *Secundus* si est animæ Christi collata summa gratia.

Ad evidentiam primi Articuli est notandum quod *summum* dicitur dupliciter, scilicet *positive* et *negative*; dicitur enim summum positive quod excedit omne aliud, et sic dicitur *7. Topic.* quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Summum autem negative dicitur quod non potest ab alio excedi, et sic dicuntur genera generalissima quædam summa, quia non habent superveniens genus.

Quæritur igitur in isto articulo, si est dare summam gratiam negative, scilicet qua major creari non possit; et hic sunt duæ opiniones.

Una dicit quod non, quod probatur sic. Si esset dare summam gratiam qua major creari non possit, aut hoc esset ex parte *sui*, aut ex parte *efficientis* aut ex parte *subjecti*. Non primo modo, quia ipsa est quædam participatio divini esse, quod esse potest participari in infinitum. Nec est secundo modo, quia efficiens est potentiæ infinitæ. Nec etiam tertio modo, quia subjectum quanto plus recipit de gratia, tanto plus augetur ejus capacitas.

Præterea, illud potest alteri addi quod non repugnat nec ex parte ejus quod additur, nec ex parte ejus cui additur; sed gradum formæ esse augmentabilem, non repugnat sibi nec ex parte ejus cui additur, nec ex parte ejus quod addit, quia iste gradus est ejusdem rationis cum forma quæ augetur; ergo, etc.

Præterea, non minus repugnat naturæ infinitas extensiva quam intensiva; sed augmentatio extensiva in natura est possibilis in infinitum; ergo et intensiva. *Minor* patet; acceptis enim duabus magnitudinibus, una potest alteri apponi in infinitum per partes ejusdem proportionis *ex 3 Phys.*

Præterea, quod non determinat sibi formam quantitatis non determinat sibi gradum formæ; sed nulla forma, nec substantialis nec accidentalis, determinat sibi quantitatem; ergo nec gradum quantitatis, et per consequens potest augeri in infinitum. Probatio *minoris*: Nihil determinat sibi quantitatem, quod potest absolvi a quantitate; sed omnis forma potest absolvi a quantitate per potentiam divinam; ergo, etc.

Alia opinio est quæ dicit quod est dare summam gratiam in tali termino qua major creari non potest, quod declaratur sic. Accepta aliqua gratia determinata sive finita, puta *A*, tunc quæro ascendendo, aut est status ad aliquam summam gratiam aut non. Si sic habetur propositum; si non, tunc sequitur quod quanto aliqua gratia excedit *A* tanto est perfectior; ergo illa quæ in infinitum excedit est perfectior in infinitum; ista autem per se videtur ab intellectu divino, sicut unum creabile; ergo potest per se creari gratia infinita, quia quod potest per se intelligi, potest per se fieri a Deo, secundum eos.

Præterea. Quanto aliquid est in potentia, tanto potest esse in actu, per Philosophum et Commentatorem *3. Phys.*; sed non contingit accipere ali-

quam formam in infinitum in actu: ergo nec in potentia, cujus contrarium esset, si forma posset augeri in infinitum.

Præterea, quæ sunt dissimilia dissimiles habent processus; sed materiale et formale sunt dissimilia; ergo habent dissimiles processus. Sed processus ad materiale per divisionem est in infinitum; ergo processus ad formam per appositionem est ad terminum.

Præterea, appetitus naturalis non est frustra; sed si esset quælibet forma augmentabilis in infinitum, tunc appetitus naturalis esset frustra quia non potest attingere suum terminum.

Præterea, Philosophus *3. Phys.* dicit quod numerus est augumentabilis in infinitum, quia itur ad materiam; non autem divisibilis in infinitum, quia itur ad formam; ergo secundum eos in formis est status. Idem dicit *2. de Anima* quod omnium natura constantium certus et determinatus est numerus magnitudinis et augmenti. Et *1. de generat.* quod res animatæ aluntur semper, augentur autem non semper.

Tenendo autem istam opinionem, *ad primum* alterius opinionis dico quod non valet, quia tunc omnis entitas, cum sit participativa entitatis divinæ, posset augeri in infinitum, quod non est verisimile. Similiter capacitas non potest augeri in infinitum sed usque ad certum terminum.

Ad secundum dico quod omnis forma infra suam naturam et speciem habet determinatos gradus, et semper unus potest alteri addi quoadusque deve-

niatur ad ultimum, cum autem deductum fuerit ad ultimum gradum alius non potest addi quin varietur forma et species.

Ad tertium dico quod non est simile de infinitate intensiva et extensiva, quia in infinitate extensiva accipiuntur partes materiales in quibus contingit processus in infinitum, in infinitate autem intensiva accipiuntur partes formales in quibus est status, per Philosophum *3. Phys.*

Ad quartum potest dici eodem modo, tamen aliter potest dici sic: dato quod forma substantialis et accidentalis non determinet sibi quantitatem nec gradum quantitatis, tamen forma quæ realiter est qualitas, sicut est gratia, in sua natura habet determinatam quantitatem et gradum qualitatis.

De secundo Articulo dico sicut dicebatur in principio quæstionis, quod summum dicitur dupliciter, scilicet positive quia excedit omne aliud, et negative quia non potest excedi ab alio.

Primo modo dico quod animæ Christi non fuit collata summa gratia, quia Pater potest assumere unum hominem et potest sibi dare æqualem gratiam gratiæ Christi.

Secundo modo dico quod animæ Christi est collata summa gratia *negative* quia secundum Magistrum *in littera,* tanta est illi animæ collata gratia qua major creari non potest.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicitur quod nobiliori perfectibili respondet nobilior perfectio, loquendo de

perfectionibus naturalibus, sed loquendo de perfectionibus supernaturalibus quæ respiciunt potentiam obedientialem, sicut est in proposito de gratia, hoc non oportet.

Ad secundum dico quod summum negative non est infinitum, dicitur enim summum illo modo per non excedi ab alio, et non per excedere omne aliud.

Ad tertium patet ex dictis in 2. Art.

Ad quartum respondet Magister quod dicebatur perficere in gratia non in se sed in aliis, qui de ejus gratia et sapientia proficiebant, et hoc probat per Gregorium *in quadam Homilia.*

Distinctio XIV.

Hic quæri opus est....

Circa istam Dist. 14. quæritur primo:

QUÆSTIO I.

Utrum intellectus animæ Christi possit omnia videre in Verbo, quæ videt Verbum.

Et videtur quod sic, quia quod potest majus potest et minus; sed intellectus animæ Christi potest videre essentiam divinam quæ major est quam ea quæ relucent in ea; ergo potest videre omnia in Verbo quæ videt Verbum.

2. Præterea. Augustinus *2. de Trin.* dicit quod qui cognoscit Patrem cognoscit et Filium quia sunt unum; sed magis sunt rationes ideales in Deo quam personæ quia inter personas est distinctio realis; ergo cum Christus videat unam ideam in Deo, poterit videre omnes.

3. Præterea, Magister dicit *in littera* quod anima Christi videt omnia quæ videt Verbum; ergo.

Contra. Intellectus finitus non potest videre infinita; sed intellectus animæ Christi est finitus, et non potest videre infinita; sed ea quæ videt Verbum sunt infinita: ergo.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt quatuor Articuli secundum quatuor opiniones.

Una est Thomæ quæ dicit quod anima Christi non potest videre omnia quæ videt Verbum, quod declaratur sic: Quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures effectus videntur in ea. *Exemplum* hujus est quod quanto aliquis perfectius videt aliquod principium, tanto plures connexiones videt ex principio; ideo videns omnes connexiones alicujus principii comprehendit illud principium. *Ex hoc arguitur* sic: Si intellectus animæ Christi videret omnia quæ videt Verbum tunc comprehenderet Verbum, sicut videns omnes connexiones principii comprehendit principium; sed nullus intellectus creatus potest comprehendere Verbum; ergo nullus intellectus creatus potest videre omnia quæ videt Verbum.

Ulterius distinguunt isti in Deo duplicem scientiam. Una dicitur scientia simplicis notitiæ, et respicit tam ea quæ sunt quam ea quæ esse possunt; alia dicitur scientia visionis et ista respicit tantum ea quæ sunt. Si ergo fiat quæstio de scientia visionis, sic anima Christi videt omnia quæ videt Verbum, quia illa sunt finita, et finita possunt sciri a virtute finita; igitur. Si autem fiat quæstio de notitia simplicis notitiæ, tunc dicunt quod anima Christi non videt omnia quæ videt Verbum quia illa scientia respicit possibilia quæ sunt infinita. Infinita autem non possunt videri a virtute finita. Et etiam, sicut supra arguebatur, anima Christi comprehenderet Verbum, quæ omnia sunt falsa.

Contra istam opinionem objicitur sic: dato quod *A.* contineat *B.* et *C.* ordinate, ita quod *B.*

sit tota ratio respectu ipsius *C.*, si intellectus *B.* non comprehendit *A.*, multo magis intellectus *C.* non comprehendit *A.* Vel per alia verba clariora, accipiatur subjectum et passio propinqua et passio remota; si passio propinqua non comprehendit subjectum, sequitur quod nec passio remota; sed respectu Dei esse infinitum intensive et esse in quo infinita possibilia relucent, se habent ordinate, ita quod quia est infinitus intensive ideo infinita possibilia relucent in eo, sed bene vident infinitum intensive nec propter hoc ipsum comprehendunt; ergo non sequitur quod si aliquis videt omnia quæ relucent in eo, quod ipsum comprehendat.

Item contra distinctionem qua solvitur quæstio arguitur sic: Possibile est quod anima Christi videat aliquod possibile futurum puta animam Antichristi creandam; ergo non ponitur præcise terminus in cognitione eorum quæ Deus novit scientia visionis secundum distinctionem superius factam.

Alia est opinio Henrici de Gandavo, quod anima Christi cognoscit omnia facta et fienda, non quidem cognitione actuali, sed habituali; unde quemadmodum ponitur visio actualis et habitualis, ita anima Christi videt omnia quæ videt Verbum non quidem actualiter, sed habitualiter per habitum animæ Christi concreatum, quod declaratur sic: Virtus finita distinctius videt duo quam tria, et tria quam quinque; ergo minus distincte videt mille quam centum; sed anima Christi habet virtutem

finitam; ergo minus distincte videt omnia, quam aliqua; sed illa est cognitio habitualis; ergo.

Præterea. Infinitas extensiva præsupponit infinitatem intensivam per Commentatorem *in tractatu de substantia orbis;* sed anima Christi non habet infinitatem intensivam; ergo nec extensivam ad cognoscibilia, et sic cognoscit omnia habitualiter.

Contra istam opinionem quod aliquis intellectus cognoscit omnia per habitum unum inhærentem, est diffuse dictum in *2. dist. 3. q. 5.* tantum unam rationem repeto. Ubi pluralitas requirit majorem perfectionem ibi infinita pluralitas requirit infinitam perfectionem. *Exemplum* hujus: si posse portare decem pondera requirit tantam virtutem, sequitur quod posse portare simul infinita pondera requirit infinitam virtutem; sed aliquid esse rationem distincte cognoscendi plures quidditates concludit majorem perfectionem; ergo esse rationem distincte cognoscendi omnes quidditates concludit infinitam perfectionem, et tunc talis habitus est infinitus perfectione, quod non tenetur. *Minor* probatur, tum quia in Deo ponitur infinitas ex infinitate idearum quæ repræsentantur, tum quia repræsentativum unius est alterius rationis a repræsentativo alterius, et quodlibet dicit perfectionem, quia non posse repræsentare in repræsentativo alterius dicit carentiam perfectionis.

Alia est opinio multorum, et etiam Scotus videtur aliqualiter assentire, quod anima Christi videt omnia quæ videt Verbum non solum habi-

tualiter, sed etiam actualiter. Et hoc probatur duobus modis: *uno modo* quod hoc fiat unica visione, *alio modo* quod fiat multis et propriis visionibus, et quocunque modo cognoscendi hoc ponatur, dicitur quod hoc est active ex parte divinæ essentiæ et passive ex parte animæ Christi.

Contra hoc objicitur quia tunc anima Christi quæ est finita cognosceret actu infinita, quod est contra Philosophum 2. *Metaph.* ubi dicit quod non contingit infinita pertransire.

Præterea, si anima Christi videt actualiter omnia quæ Verbum videt, aut hoc esset distinctis visionibus, aut unica visione. Non *primo modo,* quia finitum non est capax infinitarum visionum, anima autem Christi est finita. Non etiam *secundo modo,* quia quodlibet visibile proprium habet propriam visionem; ergo sicut ponuntur in Verbo infinita visibilia, ita ponuntur ibi infinitæ visiones.

Si quis autem vellet istam opinionem sustinere cito posset se de istis objectionibus expedire, dicendo quod ista visio non fit virtute animæ Christi, quia tunc concluderent rationes, sed fit virtute divina.

Quarta opinio est Guill. Varronis quod anima Christi videt omnia quæ videt Verbum habitualiter, non tamen per habitum inhærentem, sicut ponebat secunda opinio, sed per hoc quod Verbum exprimit animæ Christi quidquid exprimi potest sine omni occultatione, ad quod ponitur tale exemplum. Si in aliquo speculo relucerent viginti species,

et aspiciens speculum non posset nisi dicem videre, tunc si aspiciens esset agens voluntarium, posset videre nunc quatuor nunc quinque species secundum voluntatem suam; sic eodem modo anima Christi ex quo non potest omnia simul capere quæ Verbum exprimit, simul potest tamen videre nunc ista nunc illa. *Contra istam opinionem*, occurrit unum dubium, quia anima Christi in sua cognitione modum habet substantiæ separatæ et beatæ; sed in beatis non est successio in actibus; ergo anima Christi non convertit se, nunc ad ista, nunc ad illa. *Minor* probatur per Augustinum *15. de. Trinit.* non erunt, inquit, volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes et redeuntes, sed omnem scientiam nostram unico intuitu videbimus. Sed istud dubium non cogit quia ibi Augustinus loquitur non assertive sed dubitative, quia dicit ibi: forte non erunt volubiles nostræ cogitationes.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicendum quod si majus et minus non sunt ejusdem rationis et proportionis, tunc non oportet quod si aliquid potest majus quod potest minus. *Exemplum* hujus est, oculus potest videre lucem et tamen non potest videre tenebram; ita est in proposito, licet essentia sit majus quam ea quæ relucent in ea, verum quia se habet per modum unius, et ea quæ relucent in ea non sic se habent per modum unius, ideo non sunt unius proportionis.

Ad secundum dicitur quod qui cognoscit patrem cognoscit filium non solum quia sunt unum

in essentia, sed etiam quia sunt relativa, et relativa secundum Philosophum *in prædicamentis* simul sunt naturali intelligentia; sed ideæ non sic se habent, quia una idea non dicitur relative ad alteram, licet dicatur ad ideatum; ideo videns unam ideam non oportet quod videat alteram.

Ad quartum dicitur quod Magister loquitur de visione habituali quia anima Christi videt omnia quæ videt Verbum non per habitum inhærentem, ut ponebat secunda opinio, sed per hoc quod Verbum exprimit animæ Christi omnia quantum exprimi possunt, ut patet ex ultima opinione.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum anima Christi novit omnia in proprio genere.

Videtur quod non. *Lucæ* 2. Jesus proficiebat ætate et sapientia; sed hoc non est verum si cognovit omnia in proprio genere; ergo.

2. Præterea, Apostolus *ad Hebræos* dicit: ex his quæ passus est didicit obedientiam; sed hoc non esset verum, si cognovit omnia in proprio genere; ergo.

3. Præterea, anima Christi est ejusdem naturæ cum anima nostra; ergo habet consimilem modum cognoscendi. Sed anima nostra cognoscit per scientiam acquisitam, quia ut patet per Philosophum *1. Metaph.* ex multis sensationibus fit una memoria, et ex multis memoriis fit unum experimentum, et

ex multis experimentis fit universale principium scientiæ; ergo.

Contra. Nulla imperfectio ponenda est in anima Christi; sed ignorantia est imperfectio; ergo non est ponenda in anima Christi; ergo Christus novit omnia scientia infusa in proprio genere. — Præterea, sic se habet intellectus ad virtutes intellectuales sicut voluntas ad virtutes morales; sed in voluntate animæ Christi non ponuntur acquisitæ virtutes morales, quia tunc ante acquisitionem fuisset passionatus, quod est inconveniens: ergo similiter in intellectu Christi non ponitur virtus seu scientia acquisita. — Præterea, Angeli noverunt omnia in proprio genere; ergo similiter anima Christi.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt tres Articuli secundum tres opiniones.

Una est Thomæ *parte 3. q. 9. art. 3. et 4.* qui distinguit duplicem scientiam scilicet *infusam* et *acquisitam.* Et quantum ad *infusam*, quod novit omnia per aliqua sibi infusa, puta per species intelligibiles a Deo sibi infusas, et in hac notitia non potuit proficere. Sed quantum ad scientiam *acquisitam* potuit proficere, quia in natura nihil est frustra; sed in anima Christi est intellectus agens et possibilis; ergo non sunt frustra; ergo possunt habere propriam operationem. Sed talis operatio est acquisitio scientiæ quia intellectus agens facit quod est potentia intelligibile, actu intelligibile, et habet abstrahere, intellectus autem possibilis habet recipere;

ergo anima Christi potuit proficere in scientia acquisita.

Contra istam opinionem objicitur ex dictis opinantis sic: plura accidentia ejusdem speciei non possunt simul esse in eodem subjecto secundum ipsum Thomam; sed notitia infusa et acquisita rei in proprio genere sunt ejusdem speciei; ergo non possunt simul esse in eodem. Probatur *minor*, quia si non essent ejusdem speciei, hoc esset ex parte agentis; sed hoc non valet, quia Ambrosius ponit *in libro de incarnatione Verbi* quod disparitas ortus, non facit distinctionem naturæ, ut patet de Adam et de nobis. Idem ponit Augustinus in Epistola ad Deo-gratias.

Præterea, duæ perfectiones sive duæ cognitiones perfectæ ejusdem objecti non possunt esse simul, quia ex quo ponuntur ambo perfectæ, altera superflueret; sed notitia infusa et acquisita ponuntur ambæ perfectæ; ergo non sunt simul in Christo.

Præterea, si in illa scientia acquisita Christus proficiebat pro eo quod habebat intellectum agentem et possibilem, ut tua ratio assumebat, pari ratione, beati in patria proficiunt continue in scientia acquisita, quia habent intellectum agentem et possibilem; sed hoc est falsum; ergo.

Alia est opinio Henrici quod anima Christi novit in proprio genere habitualiter per habitum scientialem a Deo illi animæ concreatum. Sed contra hunc habitum argutum est in Quæst. præced. et *libro 2. d. 3. q. 5.*

Alia est opinio Scoti, ad cujus evidentiam præmittam unam distinctionem, secundo dico quæstionis solutionem. *Distinctio* est ista, quod duplex est cognitio scilicet *intuitiva* et *abstractiva* et habent triplicem differentiam. *Differentia prima* est quod *intuitiva* requirit objectum quod sit in re extra, et sit præsens potentiæ in ratione præcedentis. *Abstractiva* autem tale objectum non requirit necessario, sed sufficit sibi habere aliquid supplens vicem objecti.

Secunda differentia est quod *intuitiva* ponit respectum attingentiæ objecti ut termini immediati, quia ex quo attingitur objectum existens in re extra, ut existens, et immediate, medio dico habente rationem termini, quia bene esse potest intuitiva cum medio habente rationem *quo* non *quod*, sicut patet in potentia visiva quæ informatur specie rei visibilis, non est ibi actualis attingentia objecti ut termini immediati. *Abstractiva* autem hunc respectum privat quod accidit sibi quod ejus objectum existat in re extra.

Tertia differentia est quod *intuitiva* ponit respectum mensurabilem ad mensuram actualem. *Abstractiva* autem non ponit respectum *actualem* sed *aptitudinalem* solum, qui quidem respectus est etiam mensurabilis, ad mensuram non actualis sed solum aptitudinalis quia nullus respectus habet plus de actualitate quam suum fundamentum; sed fundamentum hujus respectus, idest objectum, non habet esse actuale in notitia abstractiva necessario; ergo nec ille respectus est actualis sed aptitudinalis.

His præmissis dico ad quæstionem quod si fiat sermo de *notitia abstractiva*, tunc dico quod anima Christi novit omnia in proprio genere per species infusas sibi a Deo, quia quidquid est perfectionis est ponendum in illa anima, si sibi non repugnat; sed species illæ infusæ sunt perfectiones in anima Christi respectu omnium cognitorum abstractive, et sibi non repugnat, sicut non repugnat Angelis qui isto modo noverunt omnia in proprio genere, quia secundum Augustinum *Lib. 4. super genesim ad litteram*, simul stant cognitio in Verbo et cognitio in proprio genere; ergo.

Sed tunc esset dubium, si istæ species sunt species *quidditatum* aut *singularium*. Non enim videntur esse species *singularium*, tum quia essent infinitæ, tum quia plura accidentia ejusdem speciei essent simul in eodem, quod est inconveniens secundum aliquos; sed contrarium videtur quia includentia rationes primo seipsis diversas non possunt distincte cognosci per unum commune repræsentativum; sed individua includunt rationes primo seipsis diversas ut patuit *Lib. 2. quæst. de individuatione;* ergo ipsa individua non cognoscuntur tantum per unum commune repræsentativum; ergo illæ species sunt singularium et non quidditatum seu universalium præcise. Teneatur illud quod plus placet.

Si autem fiat quæstio de *cognitione intuitiva*, sic dicitur quod Christus non novit omnia, et hoc ratione actuum existentium et singularium, quia respectu horum habuit notitiam acquisitam, et in hac

cognitione Christus proficiebat, quia ut ait Apostolus *ad Hebræos:* ex his quæ passus est didicit obedientiam.

AD PRINCIPALE dicitur dupliciter: *Primo* secundum viam Magistri, quod Christus proficiebat ætate et sapientia, non quidem in se sed in aliis qui de ejus sapientia proficiebant, et hoc probat per Gregorium ut patuit supra *dist. 13. c. 2.* — *Aliter* dicitur quod illud verum est de notitia intuitiva acquisita quia in illa proficiebat, ut dictum est. Et per hoc patet *ad secundum* ad illud Apostoli: ex his quæ passus est, etc.

Ad tertium dico quod ille processus cognitionis de quo loquitur Philosophus *1. Metaph.* quantum ad aliquid est necessitatis in nobis, et quantum ad aliquid non est necessitatis, nam in cognitione intuitiva est necessitatis in nobis, et quoad hoc competebat Christo ut fuit viator nobiscum, in cognitione autem abstractiva ille processus non est necessitatis, si talis cognitio habetur per species infusas a Deo, et sic fuit in anima Christi.

Distinctio XV.

Illud quoque prætermittendum....

Circa Distinctionem 15. quæritur.

Quæstio I.

Utrum in anima Christi fuerit simul dolor et gaudium.

Videtur quod non, quia contraria non possunt esse simul in eodem. Nam si contraria possunt simul esse, et contradictoria *ex 4. Metaph.;* sed dolor et gaudium sunt contraria; ergo.

2. Præterea, Aristoteles 7. *Ethic.* dicit quod vehemens delectatio expellit tristitiam non solum optatam sed etiam quamcunque contingentem; sed anima Christi habuit summam delectationem, quia Christus erat comprehensor; ergo nullam habebat tristitiam.

3. Præterea, in delectatione sive gaudio, cor dilatatur, in tristitia vero constringitur; sed impossibile est cor simul dilatari et constringi; ergo.

4. Præterea, sicut se habet gloriosum et non gloriosum ad corpus, ita dolor et gaudium ad animam; sed impossibile est corpus esse gloriosum et non gloriosum; ergo impossibile est quod in anima sit simul dolor et gaudium.

Contra. In Psalmo: anima nostra repleta est malis,

ubi Augustinus, non malis idest vitiis sed pœnis. — Præterea, ubi est morbus ibi apponitur medicina; sed medicina fuit passio Christi; ergo in anima Christi fuit verus dolor, et constat quod in eo fuit verum gaudium quia erat comprehensor; ergo.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt multæ opiniones quas non omnes intendo recitare, sed recitabo ad præsens tantum quatuor et secundum hoc sunt quatuor Articuli.

Una opinio dicit quod in anima Christi fuit simul dolor et gaudium, quia in anima Christi *sensitiva* fuit verus dolor et non gaudium, in anima vero *intellectiva* erat verum gaudium et non dolor.

Primum patet sic: Dolor est passio illata et perceptibilis apprehensio illius passionis illatæ; sed in Christo, quantum ad animam sensitivam, erat passio illata, et perceptibilis apprehensio passionis illius illatæ, quia sensus tactus optime vigebat in eo, quia erat nobilissimæ complexionis.

Secundum declaratur ex hoc quia in parte intellectiva erat plenitudo divinitatis et gaudii; talis autem plenitudo non permittebat eum sentire aliquem dolorem.

Contra hoc objicitur per Damascenum *lib. 3.* qui dicit quod Christus habuit mœstam intelligentiam; sed intelligentia distinguitur contra partem sensitivam; ergo non solum in sensitiva sed etiam in intellectiva fuit mœstitia sive tristitia.

Præterea, mors Christi aut fuit naturalis aut violenta; non naturalis qui tunc fuisset mortuus in isto instanti, si nulla passio fuisset ei illata quod est

falsum; ergo fuit violenta. Sed omne violentum est naturaliter contristans *ex 9. Metaph*; ergo cum illa mors esset violenta non solum quantum ad sensitivam sed etiam quantum ad intellectivam, quia violenter fuerit separata intellectiva anima; ergo sequitur quod in intellectiva fuit vera tristitia.

Alia est opinio quæ dicit quod anima Christi potest considerari dupliciter, vel in quantum essentia vel in quantum potentia; si consideretur in quantum essentia, habuit verum dolorem et passionem et patiebatur corpore patiente, quia anima secundum suam essentiam tota est in toto et tota in qualibet parte corporis. Si autem consideretur anima in quantum potentia, sic non patiebatur, nec habuit verum dolorem.

Contra istam opinionem potest objici per duo argumenta facta contra præcedentem opinionem.

Præterea, ad hoc ponitur dolor in Christo quia per illum debuit mereri; sed meritum est in anima in quantum potentia non in quantum essentia, quia in quantum potentia habet deliberare et elicere actus meritorios: ergo dolor fuit in anima Christi in quantum potentia.

Præterea, major est colligantia animæ ut est natura ad seipsam ut potentia quam sit virium sensitivarum ad animam ut natura vel essentia; ergo si propter talem colligantiam facta passione in viribus sensitivis patitur anima ut natura, sequitur

quod patiente anima ut natura, patiatur anima ut potentia.

Alia est opinio quæ dicit quod anima potest tripliciter considerari.

Primo modo, ut est natura, et sic dicitur quod anima intellectiva patiatur patiente anima sensitiva, quia in homine sensitiva et intellectiva sunt una res fundamentaliter.

Secundo modo, potest anima considerari ut est ratio inferior, et sic anima Christi habuit verum dolorem, quia ratio inferior respicit objectum temporale, et quia inferebatur sibi pœna, ideo habuit verum dolorem.

Tertio modo potest considerari ut est ratio superior, et quia rationis superioris est tendere in Deum, ideo ex ista tendentia non potuit habere dolorem sed gaudium, et est talis ordo inter dolorem et gaudium respectu animæ Christi, quia ex parte doloris primo fuit in Christo dolor in toto composito ex anima et corpore et anima sensitiva et intellectiva, secundo fuit in anima sensitiva, tertio in anima intellectiva ut est natura quædam. Ex parte autem gaudii fuit e converso, quia primo fuit in ratione superiori, secundo fuit in anima ut est natura quædam, tertio fuit gaudium in toto composito.

Quarta opinio est, ad cujus evidentiam est sciendum quod *dolor* est ex apprehensione sensus alicujus læsionis factæ in carne propter quod sequitur passio in appetitu; *tristitia* autem est ex

apprehensione interiori, et fit frequenter sine læsione carnis, quia fit per imaginationem et apprehensionem intellectivam; unde definitur sic : tristitia est animi dissensus ab his quæ nobis nolentibus accidunt.

Ad propositum dicitur quod si accipitur dolor qui est ex apprehensione sensus læsionis factæ in carne, tunc in Christo fuit verus dolor, quia veram naturam passibilem habuit, immo fuit maximus dolor, tum quia fuit tenerrimæ complexionis, tum quia fuit passus in locis maxime passibilibus, puta in locis nervosis, scilicet in manibus et pedibus, tum quia sensus ejus vigebant et non erant obsorpti nec fiebat redundantia a gaudio animæ in corpus. Unde in aliis martyribus, quia fiebat talis redundantia, ideo non sic patiebantur; sed in Christo fuit factum miracuiose, quod potentiæ agebantur secundum proprium motum. Si autem accipitur dolor pro tristitia, dicitur quod in anima Christi tam in portione superiori quam inferiori fuit dolor qui est tristitia.

Ad cujus evidentiam est notandum quod voluntas potest accipi dupliciter scilicet pro voluntate *deliberativa* et pro voluntate *naturali*. Si accipitur voluntas pro *deliberativa* voluntate, sic non fuit ibi tristitia, quia tristitia est de nolito; sed illa passio non erat nolita a voluntate deliberativa Christi, immo erat volita quia illa voluntas, cum erat recta, conformabatur legibus divinis, lex autem divina dictabat passionem illam esse volendam; ergo ut sic non fuit ibi tristitia. Si autem accipitur voluntas pro voluntate *naturali* secundum portionem superio-

rem et inferiorem, fuit ibi tristitia, quia tristitia est de nolito; sed voluntas Christi naturalis nolebat istam passionem, quia erat disconveniens suæ naturæ; ergo in hoc erat tristitia. Unde sicut projiciens merces in mare simpliciter non vult quia proponitur sibi ut malum, ulterius quia proponitur sibi ut necessarium propter vitandum periculum, et sic vult, ita est in proposito; nam proponebatur passio ut disconveniens naturæ, et sic voluntas naturalis nolebat; sed postea proponebatur ut necessaria pro redemptione generis humani, et sic voluntas deliberativa volebat. Opinio Scoti hic dimittitur quia nimis est prolixa et duæ ultimæ rationabiliter sustineri possunt.

Verumtamen contra ultimam opinionem objiciunt aliqui contra distinctionem qua dicitur quod voluntas potest accipi pro voluntate deliberativa et pro voluntate naturali, et in isto ultimo non fuit in anima Christi dolor qui est tristitia.

Contra illud arguitur: prædicatum non dicitur de subjecto ratione alicujus quod accidentaliter inest, sed accidit voluntati quod conjungatur cum appetitu sensitivo; ergo licet voluntas dicatur naturalis ratione illius conjunctionis, non propter hoc debet dici de voluntate dolor vel tristitia.

Dicendum quod si voluntas diceretur *naturalis* ex hoc præcise quod conjungitur appetitui sensitivo, sicut opinans videtur dicere, tunc distinctio non esset bona; sed distinctio est sic accipienda quod possum considerare voluntatem ut respicit bonum absolute et conveniens naturæ, et sic dicitur voluntas

naturalis, et possum considerare voluntatem ut sequitur judicium rationis, et sic dicitur voluntas deliberativa, et tunc distinctio est bona.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicitur dupliciter: uno modo negando *majorem*, quia per potentiam divinam contraria in summo possunt simul stare in eodem, sicut in corporibus damnatorum ponitur summa caliditas et summa frigiditas, ut videtur dicere una glossa super illud *Matth.* 22. ibi erit fletus et stridor dentium. Sed hoc non videtur bene dictum, quia Rabbi Moyses sic dicit, quod conjunctio contrariorum in eodem subjecto est unum de impossibilibus quæ creator non potest facere. — Præterea, definitum non potest esse sine definitione; sed definitio contrariorum est quod mutuo se expellunt, ut patet per Philosophum *in postprædicamentis*; ergo per nullam potentiam possunt esse simul quin mutuo se expellant. — Ideo aliter dicitur ad *minorem* quod dolor et gaudium in proposito non sunt in proposito contrariatum, quia non insunt eodem modo, tum quia non sunt de eodem objecto quia gaudium est de objecto beatifico et æterno, dolor autem de objecto temporali et corruptibili.

Ad aliud Philosophi 7. *Ethicorum* dicitur quod non est ad propositum, quia Philosophus loquitur ibi de delectatione corporali, nos autem loquimur de delectatione spirituali, nam delectatio corporalis, puta quæ est ex cibo, expellit tristitiam oppositam ex cibo et quamcunque contingentem. Aliter dicitur et melius quod dictum Philosophi habet ve-

ritatem, quando de una potentia naturali fit redundantia in aliam potentiam; in proposito autem in Christo dispensative factum est quod non fuit redundantia gaudii animæ ad vires alias nec ad corpus.

Ad tertium dicitur quod non est ad propositum, quia dilatatio cordis respicit gaudium temporale, in proposito autem fuit gaudium spirituale in portione superiori.

Ad quartum dico quod *major* est falsa, quia gloriosum et non gloriosum respectu ejusdem corporis sunt contradictoria; dolor autem et gaudium in proposito non sunt contradictoria nec etiam contraria, tum quia non insunt eodem modo, tum quia non sunt de eodem objecto, ut dictum est.

Distinctio XVI.

Hic oritur quæstio ex prædictis...

Circa Distinctionem 16. quæritur:

Quæstio I.

Utrum Christus habuerit necessitatem moriendi.

Videtur quod non, quia mors est inflicta propter peccatum; sed in Christo non fuit peccatum nec originale nec actuale; ergo non habuit necessitatem moriendi. *Major* probatur, tum quia *ad Romanos 8.* dicitur corpus mortuum est propter peccatum; tum quia *Genesis 2.* dicitur, quacunque hora comederis ex eo etc.; tum quia Augustinus *Lib. de retractatione 1.* dicit quod si nullus delinqueret, nullus moreretur, et *4. de Trin.* dicit quod mors est inflicta ratione criminis.

2. Præterea, anima Christi fuit omnisciens; ergo fuit omnipotens quia non est minoris perfectionis omnia scire quam omnia posse. Sed omnipotens potest repellere omnem causam mortis; ergo.

3. Præterea, perfectior est anima Christi quam forma cœli; sed in cœlo nulla est causa corruptionis; ergo nec in anima Christi.

Contra. Omne generabile de necessitate est corruptibile, ut patet *1. cœli contra Platonem*; sed corpus

Christi fuit generabile; ergo corruptibile. *Præterea*, omne compositum ex contrariis est corruptibile *ex 8. Metaph.*; sed corpus Christi erat compositum ex contrariis; ergo.

AD EVIDENTIAM HUJUS QUÆSTIONIS, quia mors est quidam defectus naturæ, ideo est sciendum quod Filius Dei sic assumpsit nostram naturam, quod assumpsit eam cum pœnalitatibus et defectibus quos decuit; nam aliqui sunt defectus in nostra natura qui proveniunt *ex culpa*, et sunt *ad culpam* sicut pronitas ad malum et difficultas ad bonum, et hujusmodi defectus filius Dei non assumpsit quia non decuit. Alii vero sunt defectus qui proveniunt *ex culpa* non tamen sunt *ad culpam*, et isti distinguuntur, quia quidam sunt *personales*, puta lepra, cæcitas et claudicatio et hujusmodi, et istos etiam non assumpsit; quidam vero sunt *naturales*, ut fames et sitis et istis similes, et hos assumpsit. — *His præmissis* in generali quantum ad defectus quos assumpsit, oportet videre in speciali vel particulari si assumpsit hunc defectum qui est necessitas moriendi. Et sunt hic duo Articuli secundum duas opiniones.

Una indistincte dicit quod in Christo fuit necessitas moriendi ita quod si non fuisset ei aliqua pœna vel passio illata, fuisset tamen mortuus senio, quod

Probatur sic: Materia est qua res potest esse et non esse *ex 7. Metaph.* ita quod materia existens sub privatione est principium corruptionis, quia al-

tera pars contrarietatis, idest privatio, machinatur ad maleficium, idest ad corruptionem *ex 1. Phys.*; sed materia corporis Christi est ejusdem rationis cum materia nostri corporis, et est ibi privatio alicujus formæ; ergo sicut necessario est causa corruptionis ita et in Christo.

Præterea, in corpore Christi erant qualitates contrariæ; sed ex contrarietate qualitatum sequitur actio et passio et tandem corruptio; ergo. Probatio *majoris* quia qualitates elementorum non sunt in omnimoda proportione æquali in corpore mixto proportionato animæ, quia diversæ partes requirunt diversas proportiones complexionis.

Præterea, omne corpus generabile habet certam periodum suæ durationis ultra quam non potest durare; sed corpus Christi fuit generabile; ergo.

Quidquid sit de conclusione in se, istæ tamen rationes non concludunt. *Prima* enim ideo non concludit, quia si valeret tunc argueretur de corpore Christi modo sicut ante, quia habet materiam ejusdem rationis cum corpore nostro, et est privatio ibi annexa; ergo esset nunc in eo necessitas moriendi quod est falsum.

Similiter secunda ratio non concludit quia ita in corpore illo sunt modo qualitates contrariæ sicut tunc, et tamen non ponit in eo necessitas moriendi.

Similiter tertia ratio non valet, quia assumit unum falsum, scilicet omne durabile habet certam periodum suæ durationis ultra quam non potest durare, quia si producatur aliquis lapis in esse, et tollatur omne

extrinsecum corruptivum, posita generali manutenentia divina, numquam corrumperetur.

Ideo est alia opinio quod de Verbo in comparatione ad naturam assumptam possumus loqui tripliciter. *Primo*, comparando Verbum ad *naturam assumptam gloriosam*, isto modo quod gloria quæ ponitur in anima redundet in corpus. — *Secundo,* comparando Verbum ad *naturam assumptam innocentem*, sicut est pura natura sine peccato cum justitia originali. — *Tertio* comparando Verbum ad *naturam non gloriosam*, ita quod gloria animæ non redundaret in corpus. *Primo modo*, non fuisset in Christo necessitas moriendi, sicut nec in beatis erit post resurrectionem, similiter nec *secundo modo*, sed *tertio modo* in Christo fuisset necessitas moriendi, sicut ponit Augustinus *Libro 2. de Baptismo parvulorum*, ubi dicit quod Christus habuit similitudinem carnis peccati, quia nisi juvenis occisus fuisset, ipso senescente, ad mortem venire potuisset, nullo miraculo circa ipsum posito.

Sed adhuc restat dubium unde erat illa necessitas moriendi, et dicitur quod fuit ex hoc quod corpus Christi sibi dimissum sine redundantia gloriæ erat animale et non sub pleno dominio animæ, et indigebat cibo, et fiebat deperditio et restauratio, nec poterat fieri tanta restauratio quanta est deperditio; sed ubi non fit tanta restauratio quanta est deperditio, ibi est necessitas moriendi.

Contra. Christus sciebat quantum necesse erat sumere de alimento ad tantam restaurationem de-

perditi; ergo poterat sumere de alimento ut esset æqualis restauratio deperditi, et sic propter hoc non fuisset in eo necessitas moriendi. -- *Respondetur* quod bene licet hoc sciverit, non tamen sequitur quod fieret æqualis restauratio deperditi propter duo. *Primo* propter potentiæ nutritivæ debilitatem in convertendo alimentum in rem alitam; *secundo* propter impuritatem alimenti, secundum quod semper aliquid traxit de impuro, nunc autem ex puriori alimento generatur purior sanguis et caro, et ex impuriori alimento generatur impurior sanguis et caro.

AD PRIMUM PRINCIPALE quando dicitur quod mors est inflicta propter peccatum, dicitur quod verum est de necessitate in eo quod peccatum solvit prohibens mortem, scilicet justitiam originalem; proprie autem causa mortis est illa quæ dicta est in secunda opinione, scilicet quod non fit restauratio tanta quanta est deperditio in humido radicali.

Ad secundum, cum dicitur quod anima Christi fuit omnisciens, ergo omnipotens, negatur *consequentia*, quia omnipotentia non potest communicari alicui creaturæ nisi habeat in se formam virtualiter contentivam omnium objectorum possibilium produci; ideo requiritur major perfectio in fundamento omnipotentiæ quam in fundamento omniscientiæ.

Ad tertium dicitur quod consequentia non valet: si cœlum est incorruptibile, ergo et corpus Christi, quia ut patuit *in 2. lib. dist. 24*. materia cœli non est ejusdem rationis cum materia inferiorum.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

Utrum in potestate animæ Christi fuerit non mori ex violentia passionis.

Videtur quod sic, quia quod habet plenum dominium super corpus potest impedire omnem violentiam corporalem; sed anima Christi habuit plenum dominium supra corpus; ergo. *Minor* probatur per hoc quod ibi nulla erat rebellio inferiorum virium ad animam.

2. Præterea, *Joan. 10.* ait Christus, potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam; tunc quæritur: aut illam potestatem habuit in quantum Deus, aut in quantum homo; non in quantum Deus, quia quod semel assumpsit numquam dimisit, secundum Damascenum; ergo in quantum homo, et habetur propositum.

3. Præterea, in Evangelio dicitur quod cum clamore valido emisit spiritum; sed non potuisset habere clamorem validum nisi prævenisset seu præscivisset horam mortis; ergo.

Contra. Christus erat viator sicut et nos; sed non est in potestate animæ nostræ non mori passione inflicta; ergo. — *Præterea,* si in potestate alicujus est non mori, si non prohibet peccat; ergo si in potestate animæ Christi fuisset non mori et non prohibuit, sequitur quod peccaverit, quod est inconveniens.

RESPONDEO. In ista quæstione non oportet multum insistere, quia patet ex solutione quæstionis præ-

cedentis. Ideo dico quod si anima Christi gloriosa fuisset sibi dimissa, ita quod gloria animæ redundasset in corpus, tunc in potestate animæ Christi fuisset non mori ex violentia passionis; sed quia gloria animæ Christi de facto non redundabat in corpus ideo illud corpus erat necessario corruptibile et passibile, cujus ratio erat ex prima institutione naturæ, quia hoc est principium in natura quod aliqua activa sunt nata dominari passivis. Tunc arguitur sic: Omne corpus alterabile et corruptibile per approximationem activi dominantis potest corrumpi; sed corpus Christi est hujusmodi; ergo, etc.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod anima Christi haberet dominium supra corpus in hoc quod non erat rebellio virium sensitivarum, non tamen habuit plenum dominium quantum ad hoc quod est non pati, quia gloria animæ non redundabat in corpus.

Ad secundum dicendum quod ly *ego* in supposito et apposito stat pro eadem persona non tamen secundum eandem naturam, ita quod ego suppositum Verbi secundum naturam divinam, pono animam meam a meipso, secundum naturam humanam, quia in natura humana facta est separatio,

Ad tertium dicitur quod sicut fuit miraculum quod anima erat gloriosa et corpus non, ita fuit miraculum in eo quod clamavit valide in hora mortis, et miraculose fuit separata anima ante horam mortis per violentiam passionis.

Distinctio XVII.

Post prædicta considerari....

Circa istam Dist. 17. quæritur primo

QUÆSTIO I.

Utrum in Christo sint duæ voluntates.

Videtur quod non, quia omnis voluntas est domina sui actus, alias non esset libera; sed si in Christo essent plures voluntates, altera non esset domina sui actus; ergo, etc. Probatio *minoris*: Illud quod sequitur motus alterius potentiæ non habet dominium sui actus; sed si in Christo ponitur alia voluntas a voluntate divina, sequitur motum voluntatis divinæ; ergo non habet dominium sui actus.

2. Præterea, voluntas facit volentem; ergo ubi sunt plures voluntates, ibi sunt plures volentes; sed Christus est unus volens; ergo in Christo est una voluntas.

3. Præterea, ubi est una personalitas, ibi est una voluntas; sed in Christo est una personalitas; ergo, etc.

In oppositum arguitur sic: Potentia volitiva inseparabiliter sequitur potentiam intellectivam; sed in Christo sunt duo intellectus, scilicet creatus et increatus; ergo in Christo sunt duæ voluntates.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt duo Articuli. *Primus,* si in Christo sunt duæ voluntates. *Secundus,* si voluntas creata Christi semper fuit conformis voluntati divinæ.

Quantum ad primum patet per Damascenum *lib. 3. c. 6.* quod in Christo sunt duæ voluntates, et sicut tenemus in Christo duas naturas et unam hypostasim, ita debemus tenere in Christo esse duas voluntates et unam hypostasim; quod probatur sic: Ubi sunt plures naturæ ibi sunt proprietates consequentes illas naturas; sed in Christo sunt duæ naturæ, divina scilicet et humana; ergo in Christo sunt proprietates harum naturarum, scilicet voluntas divina et humana.

Præterea, sicut patet in distinctionibus superioribus, in Christo fuit summa gratia et fruitio et scientia; ergo sicut propter scientiam ponitur in Christo intellectus creatus, similiter propter gratiam ponitur voluntas creata; sed in Christo etiam ponitur voluntas divina; ergo in Christo sunt duæ voluntates, creata scilicet et increata.

Præterea, Christus ut homo meruit, et Christus ut Deus creavit; sed creatio est per divinam voluntatem, meritum vero per voluntatem creatam: ergo in Christo sunt duæ voluntates, scilicet creata et increata.

Sed diceres numquid in Christo sunt præcise duæ voluntates? *Et dicit hic* quidam Doctor satis probabiliter, quod large sumendo voluntatem pro appetitu, in Christo sunt tres voluntates essentia-

liter distinctæ scilicet voluntas divina, voluntas creata rationalis et voluntas creata sensitiva, quæ dicitur rationalis per participationem in eo quod est nata obedire rationi. Item voluntas rationalis dividitur, non quidem in diversas potentias sed in diversos modos; una dicitur voluntas rationalis naturalis, alia dicitur voluntas rationalis deliberativa sicut dicebatur superius *Dist. 15.* Quamvis Scotus hoc non approbet, tamen bene potest sustineri et facit eam Doctor Venerabilis Bonaventura *lib. 3. dist. 17. in primo dubio super litteram.* Item voluntas deliberativa distinguitur in portionem superiorem et inferiorem, portio quidem superior respicit Deum, portio autem inferior respicit proximum et res inferiores Deo; unde mori amore Dei spectat ad portionem superiorem, mori autem pro proximo spectat ad portionem inferiorem.

De secundo Articulo scilicet quod voluntas creata Christi fuit semper conformis voluntati divinæ, dico quod aut quæritur de voluntate *sensitiva,* aut de voluntate *rationali* quæ dicitur *naturalis,* aut de volutate *rationali* quæ dicitur *deliberativa. Si primo modo,* conceditur quod semper fuit conformis voluntati divinæ in modo volendi, sed in volito non fuit semper conformis, quia illa voluntas nolebat passionem, quia erat disconveniens suæ naturæ, et tamen hanc passionem voluntas divina volebat. *Si secundo modo,* dico consimiliter quod voluntas naturalis rationalis licet esset conformis voluntati divinæ in modo volendi, non tamen in volito semper fuit conformis, quia illa voluntas

nolebat passionem, cum esset disconveniens suæ naturæ, et tamen voluntas divina volebat. Si autem loquimur *tertio modo* de voluntate naturali deliberativa, sic dico quod ista semper fuit conformis voluntati divinæ.

AD PRIMUM PRINCIPALE concessa *majore* negetur *minor*, quia non obstante quod in Christo sint duæ voluntates, habet altera dominium sui actus; et quando dicitur quod sequitur motum alterius voluntatis scilicet divinæ, dico quod non valet quia Verbum assumens naturam, nullam habet activitatem propriam super naturam assumptam quam non habet tota Trinitas. — Vel aliter, secundum unam opinionem quæ ponit quod voluntas est causa immediate sui actus et totalis causa, et tunc non sequitur motum alterius voluntatis; sed voluntas divina ponit voluntatem creatam in esse et sinit ipsum moveri actibus suis.

Ad secundum dicitur quod non sequitur quod Christus sit duo volentes quia sicut pluries dictum est in præcedentibus distinctionibus, concreta non numerantur nec plurificantur plurificatis abstractis nisi tam forma quam suppositum plurificetur; et quia hic est unum suppositum ideo est unum volens. Quemadmodum etiam in Christo sunt duæ filiationes et tamen Christus non est duo filii sed unus filius, ut patuit supra.

Ad tertium negetur *major* quando in eadem persona sunt naturæ quæ habent proprietates essentialiter distinctas sicut est in proposito, quia in

ea persona Christi est natura divina et humana; ergo et voluntas divina et humana.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

Utrum decuerit Christum orare.

Videtur quod non, unde Augustinus *de correptione et gratia* dicit: nemo quærit ab alio quod a seipso potest habere; ergo.

2. Præterea, orare spectat ad personam inferiorem; sed persona Christi est æqualis dignitatis cum persona Patris; ergo.

3. Præterea. Christus nihil petebat nisi quod sciebat Patrem velle; ergo si orabat frustra orabat, quia sive orasset sive non, illa evenisset ex quo Pater illud volebat; ergo.

Contra. Quidquid Christus fecit decuit eum facere; sed Christus oravit, ut patet in multis Evangeliis; ergo decuit eum orare.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo videnda: *primo*, principale quæsitum; *secundo*, si in omni sua oratione Christus fuerit exauditus.

Quantum ad primum dico quod decuit eum orare propter multa. *Primo* propter meritum, ut nos qui non eramus capaces beneficiorum Dei per ejus orationem efficeremur capaces. *Secundo* propter virtutis exemplum, quia membra debent caput imitari. *Tertio* propter virtutis documentum, ut scilicet ex Christi oratione cognosceremus eum

esse verum hominem, et hoc tangitur *Joan. 11.* ubi ait Christus: Gratias tibi ago, Domine, quoniam semper me audis. Nunc autem rogo non propter me sed propter populum, ut credant quia tu me misisti. *Quarto* propter complendum officium, quia erat summus Pontifex; sed officium summi Pontificis est orare, unde *ad Hebr.*: omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum ut offerat, etc,

Quantum ad secundum Articulum dico quod oratio est mentis sive voluntatis petitio, voluntas autem creata Christi, ut patet in quæst. præced. accipitur tripliciter, scilicet pro voluntate *sensitiva* et pro voluntate *rationali* quæ est *naturalis*, et pro voluntate *rationali* quæ dicitur *deliberativa*. Si loquimur de *prima* et *secunda voluntate*, dico quod non semper fuit exauditus, quia secundum illas voluntates orabat dicens: Pater transeat a me calix iste, et tamen non transivit, immo hunc calicem passionis bibit. Si autem loquamur de *tertia* dico quod semper fuit exauditus.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod meno petit ab alio quod potest a seipso habere, si oratio et exauditio competunt eidem personæ secundum eandem naturam. Nunc autem oratio et exauditio non competunt personæ Christi secundum eandem naturam, quia oratio competit ei secundum naturam humanam, exauditio autem secundum naturam divinam.

Ad secundum dico quod Christus in quantum orabat erat minor Patre in forma servi, non in forma Dei in qua est æqualis Patri.

Ad tertium dico quod Christus non frustra orabat quia Christus sciebat suum Patrem velle hoc quod eveniret mediante oratione Christi, et nisi orasset non evenisset, quia sic erat definitum a voluntate divina.

Distinctio XVIII.

De merito Christi prætermittendum...

Circa istam Distinct. 18. quæritur

Quæstio I.

Utrum Christus meruerit in primo instanti suæ conceptionis

Videtur *primo* quod non meruit, *secundo* quod non potuit mereri in primo instanti suæ conceptionis.

Primum probatur sic: Voluntas perfecte immersa et unita Deo per fruitionem non potest mereri, alias sancti in patria continuo mererentur; sed anima Christi erat perfecte unita Deo et fruebatur ipso; ergo.

Præterea, anima Christi fruebat Deo; ergo non merebatur. Probatio *consequentiæ* quia aut meritum et fruitio sunt duo actus, aut sunt unus actus; non sunt duo actus, quia in eadem potentia non sunt simul duo actus quorum alter secundum se est adæquatum potentiæ; sed fruitio est adæquatus actus potentiæ; ergo non poterat simul frui et mereri; non etiam sunt unus actus, quia meritum est actus contingens, fruitio vero est actus necessarius; sed idem non potest esse necessarium et contingens; ergo.

Præterea, probatur quod non meruit in primo instanti suæ conceptionis, quia omne quod est, quando est, necesse est; ergo si Christus meruit in primo instanti suæ conceptionis, tunc pro illo instanti actus ille erat necessarius; sed nullum necessarium est meritorium: ergo.

Præterea, duæ mutationes quarum terminus unius est ad quem, et terminus alterius est a quo, non possunt esse in eodem instanti; sed esse animæ est terminus creationis ad quem, et est terminus actionis meritoriæ a quo; ergo non possunt esse in eodem instanti creatio animæ Christi, et actus merendi.

Præterea, si Christus potuit mereri in primo instanti suæ conceptionis, ergo malus Angelus potuit peccare in primo instanti suæ creationis, quod est falsum. *Consequentia* probatur, quia actio meritoria et demeritoria mensurantur eadem mensura. Falsitas *consequentis* probatur dupliciter:

Primo modo sic: Operatio quæ est in instanti, quando res incipit esse, est effective a causa producente rem in esse; ergo si Angelus ab instanti suæ creationis potuit peccare, sequitur quod peccatum sit a Deo sicut et substantia Angeli, et hæc est ratio Thomæ *parte prima.*

Secundo sic: Angelus non peccavit nisi per velle; sed primum velle habet a Deo non a se: ergo non potuit peccare in primo instanti. Probatio *minoris,* si primum velle habet a se, aut hoc est nolendo vel volendo; non nolendo, hoc patet de se; ergo volendo. Tunc quæritur de illo sicut de

priori, quia aut a Deo, et habetur propositum, aut a seipso, et quæram de illo sicut de priori in infinitum.

Contra. Vigorosior est anima Christi quam lux; sed lux est in eodem instanti quo est lux; ergo eodem instanti quo anima Christi fuit creata, potuit mereri. — *Præterea,* sicut se habet anima Christi ad fruitionem per gloriam, ita se habet per gratiam ad meritum; sed anima Christi per gloriam in primo instanti habuit actum fruitionis; ergo per gratiam in primo instanti habuit actum merendi.

.RESPONDEO. In ista quæstione sunt tria videnda. *Primo,* si Christus meruerit. *Secundo,* quando meruerit. *Tertio,* si meruerit sibi aliquid, et quid fuit illud.

De primo dico quod meruit, quod persuadetur sic: quicunque est in statu merendi, si numquam meretur, aliquando demeretur, quia ad merendum tenetur aliquando; sed erat in statu merendi quia viator; ergo si numquam meruit, sequitur quod aliquando demeruit, quod est falsum.

Præterea, viator habens sufficiens principium merendi potest mereri; sed Christus erat viator, et habebat sufficiens principium merendi scilicet gratiam quo potuit mereri, et si potuit ergo meruit, quia quidquid est nobilius et perfectius est attribuendum illi animæ si sibi non repugnat; nunc autem est perfectius habere aliquid cum merito quam sine merito.

Quantum ad secundum Articulum, scilicet: quando Christus meruit, sunt duæ opiniones.

Una dicit quod non meruit nec potuit mereri in primo instanti suæ conceptionis, tum quia omne quod est, quando est, necesse est esse; tum quia duæ mutationes quarum terminus unius est ad quem et terminus alterius a quo, non possunt esse in eodem instanti; tum quia pari ratione angelus potuisset peccare in primo instanti suæ creationis, sicut arguebatur ad partem primam quæstionis.

Alia est opinio quod Christus in primo instanti suæ conceptionis potuit mereri et de facto meruit; et ista videtur esse probabilior, quia omne habens actum primum perfectum et objectum præsens in ratione objecti si non impeditur et actus ejus secundus est permanens et non successivus, potest habere actum pro quocunque instanti; sed hæc omnia fuerunt in Christo in primo instanti suæ conceptionis, quia habuit potentiam et gratiam perfectam. Similiter habuit objectum præsens scilicet totam Trinitatem, et non impediebatur potentia, et actus est permanens; ergo.

Contra hoc objicitur. Esto enim quod Christus habuit omnia prædicta, adhuc non potuit mereri in primo instanti suæ conceptionis, quia meritum requirit deliberationem et electionem, electio autem et deliberatio requirunt vel præsupponunt syllogismum praticum; sed ista syllogizatio et deliberatio non fuit in eodem instanti; ergo.

RESPONDEO. Dicendum est quod licet talis syllogizatio requiratur in nobis, hoc tamen est propter imperfectionem nostræ potentiæ volitivæ, et ubi est potentia cognitiva perfecta, ibi non necessario requiritur talis discursus, quinimo ipsa deliberatio potest fieri in instanti, unde 2. *Phys.* dicitur quod perfectus artifex non deliberat; potentia autem cognitiva Christi videt omnia quæ videt Verbum, ideo non sic requirebatur talis discursus et deliberatio et electio; ergo potuit fieri in istanti.

Ad motiva autem alterius opinionis dicetur in fine quæstionis.

Quantum ad tertium Articulum scilicet quid sibi Christus meruit, dicunt aliqui quod meruit sibi fruitionem et beatitudinem quia quidquid est nobilitatis et perfectionis est attribuendum Christo; sed perfectius est habere fruitionem ex merito quam sine merito.

Alia est opinio cui assentio, quod Christus non meruit sibi fruitionem, quia aut hoc fuisset per actum præcedentem, aut per actum qui est fruitio. Non primo modo quia nullus actus præcedens ponitur; non etiam secundo modo quia meritum et fruitio realiter differunt, meritum etiam se habet ad fruitionem sicut via ad terminum. — *Si dicas* quod idem actus potest esse meritum et fruitio sive præmium, quia idem actus potest habere respectum ad liberum arbitrium et ad Deum, et ut habet respectum ad liberum arbitrium est meritum, ut autem habet respectum ad Deum est præmium,

hoc non valet, quia pari ratione potest dici de beatis quod continue merentur, quod est falsum.

Ad argumentum opinionis dicitur multipliciter. *Primo* sic: quidquid est nobilitatis est ponendum in Christo si sibi non repugnat habere tali modo; sed Christo repugnat habere fruitionem ex merito, quia in Christo erat tam excelsa beatitudo, quod per meritum acquiri non poterat.

Secundo dicitur et melius, quod in Christo est ponendum quidquid est perfectionis si sibi non repugnat vel suæ dignitati. Nunc autem habere fruitionem ex meritis repugnat dignitati Christi, quoniam quia meritum præcedit præmium, tunc Christus pro aliquo instanti non habuit fruitionem quam meruit, quod est inconveniens.

Tertio modo dicitur quod sicut diversi gradus entitatis faciunt ad decorem universi, ita diversi modi habendi gloriam faciunt ad decorem istius status; ideo aliqui habent gloriam cum meritis, aliqui vero, sicut Christus, sine meritis; et sic non meruit sibi fruitionem.

Sed diceres: numquam ergo aliquid sibi meruit? Dicendum quod sic. Sed quid sit illud, circa hoc sunt duæ opiniones: *Una est Magistri* in littera qui dicit quod meruit animæ et corporis impassibilitatem. Animæ quidem impassibilitatem meruit, quia licet sit impassibilis quantum ad portionem superiorem, est tamen passibilis in parte inferiori vel portione, et impassibilitatem hujus portionis sibi meruit. Etiam meruit sibi impassibilitatem corporis in resurrectione, ut probatur per Apostolum *ad*

Philippenses: Christus, inquit, factus est pro nobis obediens usque ad mortem; et sequitur: propter quod et exaltavit illum, idest pro isto merito exaltavit illum.

Alia opinio dicit quod Christus meruit sibi amotionem illius impedimenti quo gloria animæ non redundabat in corpus. Hic accipe quod plus placet.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicitur quod anima perfecte unita Deo potest mereri si est omnino extra viam. Si autem aliquis unitur Deo sic, quod existens comprehensor, possit etiam esse viator, potest mereri. Christus autem cum hoc quod erat comprehensor erat viator, et ratione qua fuit viator meruit, ut patuit in primo Articulo.

Ad secundum dicitur quod fruitio et meritum sunt duo actus. — *Et quando arguitur* quod duo actus non possunt esse in eadem potentia quorum alter sit adæquatus potentiæ; *dicendum* quod verum est secundum eandem portionem; sed in Christo fruitio erat secundum portionem animæ superiorem, meritum autem secundum portionem inferiorem. — *Aliter* potest dici quod fruitio erat actus adæquatus intensive non autem extensive, ideo poterat mereri.

Ad tertium dico quod actus merendi in primo instanti fuit contingens, unde sicut necessarium dicitur necessarium quando ita est, ita contingens dicitur contingens quando contingenter inest. Voluntas autem ita contingenter eliciebat illum actum in

primo instanti sicut si præcessisset per diem. *Et quando dicitur:* Omne quod est, quando est, necesse est esse; *dicendum* quod potest accipi in sensu divisionis et tunc est falsa, vel in sensu compositionis et tunc est vera, sed non contra me.

Ad quartum dicendum quod *major* est falsa, quia luna eodem instanti quo illuminatur a sole, illuminat hemispherium nostrum, et tamen sunt diversæ mutationes.

Ad quintum concedo *consequens* quod Angelus in primo instanti suæ creationis potuit peccare, ut patuit *lib. 2. dist. 4.* Ad *primam probationem* dicendum quod *major* habet veritatem de positivis non de privativis, peccatum autem est privatio boni ideo peccatum Angeli non erat a Deo. — Ad *secundam probationem* dico quod angelus potuit habere primum velle a seipso. Etiam cum dicitur, aut nolendo aut volendo, dico quod primum velle non habuit volens nec nolens tanquam per actum secundum, sed immediate per ipsam voluntatem tanquam per actum primum ipse eliciebat velle. Si vis de ista materia require *lib. 2. dist. 4.*

Distinctio XIX et XX.

Nunc autem quæramus....

Circa Dist. 19. et 20. quæruntur duo. Primo.

QUÆSTIO I.

Utrum Christus meruit nobis gratiam et gloriam.

Videtur quod non, quia meritum non excedit præmium; sed meritum Christi excedit gloriam omnium hominum; ergo.

2. Præterea, meritum ordinatur ad præmium tanquam ad finem; sed meritum Christi ordinatur ad præmium nostrum tanquam ad finem.

3. Præterea, meritum Christi est finitum; sed culpa nostra fuit infinita: ergo non meruit nobis deletionem. *Major* patet quia natura in qua Christus patiebatur erat finita. *Minor* probatur quia tanta est culpa quantus est ille qui offenditur; sed qui offenditur puta Deus est infinitus; ergo.

Contra. Leo *in sermone de Nativitate Domini:* sicut a reatu nullum liberum reperit sic omnibus curandis venit.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt duo Articuli, secundum duas opiniones.

Una opinio ponit duas conclusiones quarum *prima* est: Christus meruit omnibus culpæ remissionem, gratiæ infusionem et gratiæ collationem quantum ad sufficientiam. *Secunda conclusio* est quod non meruit illa omnibus quantum ad efficaciam.

Prima conclusio probatur sic: Persona infinita potest sufficienter satisfacere pro infinitis habendo meritum infinitum; sed persona Christi est infinita; ergo potuit sufficienter satisfacere pro infinitis habendo meritum infinitum.

Secunda conclusio probatur sic: agens non agit nisi in passum dispositum, quia actus activorum sunt in patiente disposito *ex 2. de Anima.*; sed non omnes sunt dispositi ad habendam gratiam et gloriam; ergo non meruit ista omnibus quantum ad efficientiam.

Contra primam conclusionem arguitur sic: nulla forma est perfectior in agendo quam sit in essendo, quia agere nunquam excedit esse; sed esse, in natura in qua Christus merebatur, est finitum; ergo non habuit meritum infinitum.

Præterea, actiones mensurantur secundum rationem agendi non secundum rationem agentis; ergo operatio illa est finita, quæ est, in ratione agendi, finita. Sed meritum Christi secundum naturam creatam, est a ratione agendi finita; ergo meritum non fuit infinitum. Et declaratur ratio per exemplum, quia licet velle in Christo esset operatio infinita, non tamen erat in infinitum, quia erat a ratione agendi finita.

Contra secundam conclusionem objicitur sic, quia tunc Christus non meruit nobis gratiam primam et gratiam baptismalem, quia respectu illius non eramus dispositi.

Ideo dicitur secundum aliam opinionem in qua sunt duo declaranda. *Primo* quomodo Christus meruit quantum ad sufficientiam; *secundo* quomodo meruit quantum ad efficaciam.

De primo dicitur quod meritum Christi non fuit formaliter infinitum sed finitum. Verumtamen est sciendum quod omne creatum in quantum est volitum a Deo in tantum est bonum, meritum autem Christi licet sit finitum, acceptatur tamen a Deo tanquam infinitum, ideo sufficit pro infinitis extensive.

De secundo dico quod Christus meruit omnibus quantum ad efficaciam hoc modo; nam incarnatio Christi et ejus passio non fuerunt occasionaliter prævisæ sed ab æterno videbantur a Deo, ita quod Deus intellexit se tanquam summum bonum; in secundo signo intellexit omnes creaturas; in tertio signo aliquos homines prædestinavit et circa aliquos habuit actum negativum; in quarto signo vidit aliquos casuros in Adam; in quinto providit de remedio eorum quomodo redimerentur per passionem Filii sui tanquam per meritum.

Sed diceres: quid nobis Christus meruit? Dico quod meruit nobis quinque, scilicet peccati remissionem; secundo gratiæ infusionem; tertio pœnæ æternæ et temporalis dimissionem; quarto diabo-

l cæ potestatis conculcationem, et januæ cœli aperitionem.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicendum quod meritum non excedit præmium quando aliquis meretur pro seipso; sed quando aliquis meretur pro alio, meritum potest excedere præmium, et sic meritum Christi potest excedere præmium nostrum ut ipse meretur pro nobis.

Ad secundum potest dici eodem modo vel potest distingui de fine secundum viam Philosophi in *2. Phys.* quia est finis simpliciter, et est finis sub fine, et sic meritum Christi potest ordinari ad præmium nostrum tamquam finis sub fine.

Ad tertium dico quod licet meritum Christi sit formaliter finitum, tamen acceptatur a Deo extensive tanquam infinitum, et conjungitur objecto beatifico per gratiam et gloriam. Et quando additur in *minori* quod peccatum est infinitum, si intelligatur quod sit infinitum intensive, est falsissimum, quia tunc oportet ponere summum malum et rediret error Manichæorum.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur.

Utrum fuerit necessarium genus humanum reparari per mortem Christi.

Videtur quod non, quia nobilior est Angelus quam homo; sed non fuit necessarium Angelum reparari sive redimi per mortem Christi; ergo.

2. Præterea, genus humanum reparatur per illud in quo nullus laudatur; sed in passionibus non laudamur *ex 2. Ethic.;* ergo.

In contrarium est Anselmus *2. Cur Deus homo* ubi expresse dicit quod genus humanum necesse fuit per passionem Christi redimi. Item super illud *ad Hebræos 2.* glossa: Auctorem salutis eorum per passionem consummare dicit, quod nisi moreretur Christus, homo non redimeretur.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt duo Articuli secundum duos modos dicendi.

Primus modus est Anselmi in lib. *Cur Deus homo*, qui ponit quatuor conclusiones. *Prima* quod necesse fuit hominem redimi. *Secunda* quod non potuit redimi sine satisfactione. *Tertia* est quod ista satisfactio non potuit fieri per purum hominem vel per puram creaturam. *Quarta* conclusio quod necessarium fuit istam satisfactionem fieri per Christum qui est Deus et homo.

Primam conclusionem probat sic: Si non fuit necesse hominem redimi; ergo homo creatus fuit frustra, quod est inconveniens. *Consequentia* probatur quia homo creatus est ad laudandum Deum et diligendum et etiam ad fruendum ipso Deo. Aut ergo Deus deducit hominem ad hunc finem, aut non. Si non, ergo frustra creatus est homo; si sic, cum jam lapsus erat per peccatum, necesse fuit ipsum redimi.

Secundam conclusionem probat sic: Injustus est omnis homo qui non reddit Deo quod debet;

sed nullus injustus admittitur ad beatitudinem; ergo qui non reddit Deo quod debet, non salvatur. Sed hoc non redditur nisi satisfaciendo; ergo necesse fuit hominem redimi per satisfactionem.

Tertiam conclusionem probat sic: Nullus satisfacit pro peccato hominis nisi reddat Deo aliquid majus omni eo pro quo homo non debuit peccare; sed pro omni eo quod est aut esse potest non debuit peccare; ergo nullus satisfacit pro peccato hominis nisi reddat Deo aliquid majus omni eo quod est aut esse potest. Sed nullus purus homo hoc potest reddere; ergo purus homo non potest satisfacere pro peccato hominis.

Quartam conclusionem probat sic: Ille potest satisfacere pro peccato hominis qui habet in se aliquid majus omni eo quod est sub Deo et qui sponte se offerat Deo et qui vincat diabolum per asperitatem, sicut primus homo submisit se diabolo per suavitatem; sed nihil est asperius morte, et in Christo est aliquod majus omni eo quod est sub Deo etiam qui sponte se offerat Deo; ergo necesse fuit per mortem Christi hominem redimi et diabolum conculcari.

Si ista conclusio Anselmi sic intelligatur, quod redemptio non potuit esse nisi per mortem Christi et per aliquid sponte oblatum Deo quod sit majus omni creatura, videtur esse dubia et contra dicta Sanctorum. Dicit enim Augustinus *13. de Trin. cap. 10.* et allegatur a Magistro in littera, quod alius modus redimendi hominem quam per mortem Christi, Deo non fuit impossibilis. Item Leo Papa in

Serm. de ramis palmarum dicit quod omnipotentia Filii Dei in qua æqualis est Patri potuisset liberare genus humanum solo imperio voluntatis suæ. Item Gregorius 2. *Moralium:* qui nos fecit existere de nihilo, revocare etiam sine morte et passione sua potuit. Item ipsemet Anselmus *lib. 2. Cur Deus homo* approbat dictum discipuli sui dicentis *in lib. 2. Cur Deus homo* quod minima læsio illius hominis fuit major quam peccata omnium hominum; ergo non oportuit ipsum mori propter peccatum, quia sufficiebat minima læsio Christi ad redimendum.

Ideo dicitur aliter ad quæstionem quod necessitas est duplex, scilicet absoluta et ordinata. Si loquamur de *necessitate absoluta* sic non fuit necessarium genus humanum redimi per passionem Christi, sicut patuit per dicta Sanctorum immediate allegata. Si autem loquamur de *necessitate ordinata*, et potest dici necessitas consequentiæ eo quod præsupponit ordinationem divinam, et sic fuit necessarium genus humanum redimi per passionem Christi, et isto modo possunt exponi dicta Anselmi in quatuor conclusionibus 1. Articuli.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod si poneretur unus Angelus in una specie tantum, difficile esset respondere; sed ponendo quod in eadem specie sunt plures Angeli solo numero differentes, patet quod non est simile de Angelo et de homine, quia per peccatum primi hominis tota species humana

erat dammata, ideo erat reparanda, sed non fuit dammata tota una species angelica.

Ad secundum dico quod in passionibus naturalibus non laudamur; sed in passionibus pœnalibus, sicut est mors, bene laudamur, sicut patet de martyribus qui laudantur ex passionibus.

Distinctio XXI et XXII.

Post prædicta considerandum.....

Circa 21. et 22. Dist. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum Corpus Christi fuisset putrefactum si resurrectio non fuisset accelerata.

Videtur quod sic, quia natura non incipit aliquem motum quem non possit terminare *ex 3. Metaph.;* sed in Christo inceptus erat motus qui erat ad putrefactionem, quia anima vere fuit separata a corpore; ergo tandem illud corpus fuisset putrefactum. *Confirmatur,* quia circa finem primi libri de Anima dicitur quod egrediente anima de corpore corpus marcescit et expirat.

2. Præterea, Christus habuit defectus naturæ humanæ viventis, igitur pari ratione habuit defectus naturæ humanæ mortuæ; sed putrefactio est defectus consequens naturam mortuam; ergo.

3, Præterea, assumens naturam specificam assumit proprietates naturæ illius; sed putrefactio est proprietas naturæ corporis mixti; cum ergo Christus habuit corpus mixtum sicut et nos, sequitur quod illud corpus fuisset putrefactum.

Contra: in *Psal.* dicitur: non dabis sanctum tuum videre corruptionem.

RESPONDEO. In ista quæstione dicuntur tria. *Primo,* quid est putrefactio. *Secundo,* quod corpus Christi non fuisset putrefactum si resurrectio non fuisset accelerata. *Tertio,* quare corpus Christi non fuisset putrefactum si resurrectio non fuisset accelerata.

Quantum ad primum dicitur quod putrefactio est corruptio proportionis elementorum in mixto per exhalationem humidi continuantis partes in mixto facta ex caliditate corporis circumstantis. Et est talis ordo nam primo calidum corporis circumstantis educit humidum corporis quod putrescit in superficie ad quam sequitur putrefactio et demum incineratio. Hoc totum apparet in corporibus mortuorum quæ primo in superficie humectantur, consequenter putrescunt et demum incinerantur.

Quantum ad secundum Articulum dicitur quod corpus Christi non fuisset putrefactum quia putrefactio est per hoc quod in corpore non est aliqua virtus continens elementa *ex 1. de Anima;* sed in corpore Christi potuit esse et de facto fuit aliqua virtus continens elementa, scilicet virtus divina; ergo.

Præterea, Christus non assumpsit aliquem defectum qui non proficeret ad redemptionem humani generis; sed putrefactio illius corporis non proficiebat ad redemptionem humani generis, quia jam erat redemptio facta per mortem quæ præcedit putrefactionem; ergo.

Quantum ad tertium Articulum dicitur et valde pulchre, quod aliqua sunt futura quoad causas naturales si illæ causæ naturales non prohiberentur, et illud futurum non est futurum simpliciter nec evenit necessario propter causam superiorem prohibentem causalitatem secundarum causarum; et tunc judicandum est esse futurum secundum causam superiorem et vincentem. *Exemplum* de hoc ponitur quando Isaias nuntiavit Ezechiæ quod moreretur, qui mortuus fuisset secundum causas naturales, nisi quia causa superior, idest Deus, prohibuit, et additi sunt ei 15 anni vitæ. Ita dico in proposito, nam corpus Christi mortuum fuisset putrefactum quantum est ex parte causarum naturalium si non fuissent prohibitæ, quia habuit causam naturalem resolutionis intrinsecam et extrinsecam. Deus autem prohibuit causalitatem secundarum causarum, et prohibuisset etiam si illud corpus non fuisset vivificatum usque ad generalem resurrectionem.

Sed hic est dubium unum, si hoc fuisset factum antiquo miraculo an novo. Et dicit hic quidam Doctor quod hoc fuisset factum antiquo miraculo, quia eodem velle quo Deus univit sibi naturam humanam eodem præservasset eam a corruptione. Alii autem dicunt quod hoc factum fuisset novo miraculo, quia activum naturaliter approximatum passivo, si non impeditur et non agit, hoc est per novum miraculum; sed tale passivum erat corpus Christi mortuum, quia tunc non erat gloriosum, nec illa unguenta apposita præservassent corpus a resolutione pro semper et habuit activum approxi-

matum; ergo si nunquam fuisset putrefactum, hoc fuisset propter novum miraculum, ita quod alia volitione secundum rationem voluit corpus sibi uniri et alia præservari a resolutione. Accipiatur opinio quæ plus placet.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod natura non incipit motum quem non possit perficere quantum est ex se; sed bene incipit quod non potest perficere quia prohibetur a causa superiori, et sic est in proposito, quod patet *ex 3. Art.*

Ad secundum dicendum quod non est simile de natura vivente et natura mortua, quantum ad defectus consequentes, quia Christus assumpsit defectus in natura necessarios pro redemptione humani generis necessitate dico ordinante, ut expositum est in *Dist. præced.*; putrefactio autem non erat defectus necessarius pro redemptione humani generis.

Ad tertium dicendum quod duplex est proprietas scilicet *separabilis* et *inseparabilis*. De proprietate quidem inseparabili, *major* est vera, de proprietate vero *separabili*, non. Et tunc ulterius distinguo de proprietate separabili, quia quædam sunt *necessaria* pro fine redemptionis, sicut mors, et istam Christus assumpsit. Alia vero *non necessaria* pro isto fine sicut putrefactio et istam non assumpsit; ergo, etc.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum Christus in triduo fuit homo.

Videtur quod sic, quia Christus in triduo fuit Christus; ergo in triduo fuit homo. *Antecedens* probatur, quia idem prædicatur de seipso. *Consequentia* probatur, quia quando ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis, tunc consequentia est bona; sed sic est in proposito; ergo, etc.

2. Præterea, Christus in triduo habuit animam sibi unitam; sed anima cum sit forma hominis, dicit totam quidditatem rei *ex 7. Metaph.*; ergo Christus in triduo fuit homo.

Contra. A quocunque removetur superius, ab eodem removetur et inferius; sed corpus animatum superius est ad hominem; ergo a quocunque removetur corpus animatum, ab eodem removetur homo. Sed Christus in triduo non habuit corpus animatum; ergo Christus in triduo non fuit homo.

RESPONSIO. Ista quæstio potest dupliciter pertractari: uno modo *logice*, ad modum sophistarum, sicut tractatur ista propositio: Cæsar est homo, nullo homine existente. Alio modo *theologice*. Primo modo non intendo eam pertractare, sed secundo modo. Et possunt esse quatuor Articuli secundum quatuor modos dicendi.

Unus modus dicendi est Hugonis *1. Lib. de sacramentis,* quod Christus in triduo fuit homo,

quia ipse ponit quod anima sit homo utens corpore, hoc autem accidit homini ut utatur corpore, quia anima sumpta per se ponitur ab eo esse suppositum; sed Christus in triduo habuit animam sibi unitam; ergo Christus in triduo fuit homo.

Alius modus dicendi est Magistri qui tenet eandem conclusionem, tamen propter aliud motivum. Vult enim Magister quod ad hoc quod aliquis sit homo, oportet quod habeat animam et corpus, non tamen oportet necessario quod illa sint unita inter se, sed sufficit quod ambo sint unita in tertio: sed corpus et anima Christi licet non essent unita inter se in triduo, erant tamen unita in tertio, scilicet in supposito divino, quia quod semel assumpsit numquam dimisit; ergo Christus in triduo fuit homo.

Tertius modus dicendi est aliquorum qui sequuntur Hugonem in conclusione propter tale motivum: nihil est de per se ratione quidditatis nisi sola forma; ergo anima intellectiva quæ est forma hominis dicit totam quidditatem hominis. Sed in triduo Christus habuit animam intellectivam sibi unitam; ergo Christus in triduo fuit homo.

Quod autem forma dicat totam quidditatem rei, et quod materia non pertineat ad quidditatem rei, probatur sic: materia est id quo res potest esse et non esse, *ex* 7. *Metaph.*; ergo si materia dicat quidditatem rei, sequitur quod ipsum *quod quid est* sit corruptibile, cujus contrarium probat Philosophus 7. *Metaph.*

Præterea, ipsum *quod quid est* est principium cognoscendi *ex 7. Metaph.*; sed materia non est principium cognoscendi, sed potius est ignota *ex 7. Metaph.* et *1. Phys.*; ergo non dicit quidditatem, sed sola forma.

Præterea, in his quæ per se habent quidditatem, quidditas est idem cum eo cujus est quidditas, *ex 7. Metaph.* Ex hoc arguitur sic: illud quod impedit ne quidditas sit idem cum eo cujus est quidditas, non dicit quidditatem; sed materia est hujusmodi, *ex 7. Metaph.* et *3. de Anima*, ubi dicitur: in habentibus materiam, aliud est quidditas et aliud cujus est quidditas; ergo.

Præterea, 7. Metaph. cap. de partibus definientibus, dicitur quod anima est substantia animati et *quod quid erat esse*; ergo quidditas animalis est tantum forma et anima.

Contra istas tres opiniones arguitur per unam auctoritatem Augustini *13. de Civ. Dei* ubi ait: anima non est totus homo sed pars melior hominis, nec est totus homo corpus sed pars inferior hominis; et hoc est contra Hugonem, et sequitur statim contra Magistrum, cum utrunque conjunctum fuerit simul scilicet corpus et anima, habet nomen hominis. Hoc etiam quod est contra Magistrum, est contra tertiam opinionem quæ dicit animam esse totam quidditatem hominis, quia quidditas hominis includit totum quod est homo; sed totus homo includit animam et corpus; ergo corpus hominis dicit aliquam quidditatem; ergo anima non dicit totam quidditatem hominis.

Præterea, ista tertia opinio improbatur specialiter quantum ad hoc quod dicit formam esse totam quidditatem rei et non materiam, quia quod dicit totam quidditatem rei est sufficiens ratio essendi rem illam ; sed forma rei, puta forma ignis, non est sufficiens ratio essendi ignem ; ergo forma non dicit totam quidditatem rei. *Minor* probatur quia quod est sufficiens ratio essendi rem, potest rem ponere in esse, quolibet alio circumscripto ; sed circumscripta materia a re, puta ab igne, ignis non potest esse ; ergo forma ignis, circumscripta materia, non est sufficiens ratio essendi ignem.

Præterea, ens completum in genere nulli alteri unitur ut faciat per se unum cum illo, sed solum facit unum per accidens vel per aggregationem ; sed si forma rei, puta ignis, dicit totam quidditatem, tunc esset ens per se completum in genere : ergo nulli alteri unitur ut faciat per se unum, et tunc sequitur quod hic ignis esset unum per accidens et non per se, quod est falsum.

Præterea, quod includit aliquam quidditatem per se in genere, nec aliqua quidditas in genere includit ipsum, illud non est in genere, nec per se, nec per reductionem, quia quod est per se in genere includit quidditatem aliquam generis, et quod est in genere per reductionem includitur in quidditate alicujus in genere per se ; ergo si materia includitur in quidditate hominis et non includit quidditatem hominis ; ergo materia non est in genere, nec per se, nec per reductionem. Sed quod non est in genere, nec per se nec per

reductionem, vel est Deus vel est nihil; sed constat quod materia non est Deus; ergo materia erit nihil, quod est falsum.

Ad primum alterius opinionis, quando dicitur quod si materia dicit quidditatem, tunc ipsum *quod quid est* erit corruptibile; *dico* quod aliquid dicitur corruptibile vel potentia *propinqua* vel potentia *remota;* nihil autem est corruptibile potentia *propinqua*, nisi actualiter existat in materia contracta, et tunc dico quod ipsum *quod quid est* sine materia non est corruptibile; sed si ipsum *quod quid est* est in materia contracta, bene potest esse corruptibile.

Ad secundum, cum dicitur ipsum *quod quid est* est principium cognoscendi et materia est ignota, *dicendum* quod nihil habens materiam cognoscitur perfecte nisi cognita tam materia quam forma. — Aliter tamen est causa cognoscendi materia, et aliter cognoscendi forma, quia quemadmodum differunt entitate ita differunt cognoscibilitate, et sic forma est majus ens quam materia; ita etiam magis causat cognoscibilitatem forma quam materia, et ulterius, quia materia habet esse in effectu per formam; ergo forma facit cognoscere materiam, utrunque tamen est causa cognoscendi compositum; sed forma principalius cognoscitur; unde ideo dicitur materia ignota, quia non est prima ratio cognoscendi illud cujus est.

Ad tertium, quando dicitur quod in habentibus materiam, quidditas non est idem cum eo cujus est quidditas, *dico* quod quando aliquid habet quiddi-

tatem *primo* et *per se,* tunc ipsum *quod quid est* est idem *primo* et *per se* cum eo cujus est; quando autem aliquid habet quidditatem solum per accidens, tunc quidditas est idem *per se* sed non *primo;* quando autem habet quidditatem solum per accidens, tunc quidditas est idem sibi tantum per accidens. Tunc ad propositum: quia homo habet quidditatem per se et primo, ideo quidditas est idem sibi; sed hic homo existens est habens quidditatem per accidens, et ita quidditas est idem per accidens sibi. Unde ad formam argumenti dico quod in acceptis cum materia contracta non est quidditas idem per se cum eo cujus est quidditas, sed tantum per accidens.

Ad quartum dico quod Philosophus dicit formam esse quidditatem, non quod formaliter dicat totam quidditatem rei, sed quia dicit principalem partem quidditatis.

Respondendo ergo ad quæstionem ponitur quarta opinio quæ dicit quod cum quæritur utrum Christus in triduo fuit homo, *homo* potest intelligi dupliciter, scilicet *materialiter* et *formaliter.* Si intelligatur *materialiter,* sic dicitur quod Christus in triduo fuit homo, quia post mortem nulla entitas realis partialis fuit destructa, immo quælibet talis entitas fuit unita Verbo, et ideo fuit homo materialiter, inquantum habuit partes sibi unitas. Si autem intelligatur *formaliter,* tunc Christus in triduo non fuit homo, quia ut patet per auctoritatem Augustini allegatam contra opinionem præcedentem,

ad hoc quod aliquis sit homo, requiritur unio actualis animæ cum corpore; sed in triduo anima Christi non erat actualiter unita corpore; ergo Christus in triduo non fuit homo formaliter.

Scotus tenet eandem conclusionem, scilicet quod Christus in triduo non fuit homo formaliter, et habet talem rationem: humanitas vel homo dicit entitatem absolutam ultra entitatem partium, et est illa entitas quæ resultat ex partibus unitis; alias generatio et corruptio non terminarentur ad entitates absolutas; sed Christus in triduo non habuit istam entitatem unitam, quia in triduo non habuit partes hominis unitas; ergo Christus in triduo non fuit homo.

AD PRIMUM PRINCIPALE negetur *antecedens*, quia hæc est falsa: Christus in triduo fuit Christus, pro eo quod Christus includit duos conceptus, scilicet conceptum hominis et conceptum Dei; in triduo autem non habuit conceptum importatum per hominem. Et per eandem viam potest negari *consequentia*, quia ex opposito consequentis non infertur oppositum antecedentis simpliciter, sed tantum secundum unum conceptum, scilicet Dei.

Ad secundum patet ex dictis contra tertiam opinionem, quia forma non dicit totam quidditatem hominis ut ratio assumebat.

Distinctio XXIII.

Cum vero supra habitum sit...

Circa istam Dist. 23. quæritur primo sine argumentis.

QUÆSTIO I.

Quid est fides.

RESPONDEO secundum Philosophum *in Elench.* ad multipliciter dictum est multipliciter respondendum; sed fides accipitur multipliciter, ideo multiplices habet notificationes; nam *uno modo* accipitur fides quantum ad genus proprium et definit eam Augustinus sic: Fides est veritas qua creduntur quæ non videntur. *Alio modo* accipitur quantum ad principium motivum, et definit eam Augustinus sic: Fides est illuminatio mentis ad summam veritatem. *Tertio modo* accipitur fides quantum ad actum proprium, et definit eam Damascenus sic: Fides, est inquisitus consensus circa primam veritatem. *Quarto modo* accipitur fides quantum ad subjectum, et definit eam Dionysius sic *lib. denom.:* Fides est unicum credentium fundamentum eos collocans veritati. *Quinto modo* accipitur fides in quantum est habitus disparatus et definit eam Augustinus sic : Fides est quædam certitudo de rebus absentibus supra opi-

nionem et infra scientiam constituta. *Ultimo* accipitur fides in comparatione ad objectum et ad ultimum finem, et sic definit eam Apostolus *in Epist. ad Hebr.* dicens: Fides est substantia sperandarum rerum argumentum non apparentium.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur.

Utrum necesse sit ponere fidem infusam.

Videtur quod non, quia nulla pluralitas est ponenda sine necessitate; sed non est necesse ponere fidem infusam; ergo. Probatur *minor.* Habitus propter actum ponitur; sed actus fidei est credere, nunc autem possum ista credere per fidem acquisitam sicut per fidem infusam, sicut patet de homine qui nunquam vidit Romam et tamem credit Romam esse ex auditu; ergo non est necesse ponere fidem infusam.

2. Præterea, si poneretur in nobis fides infusa a Deo, tunc illa non potest in nobis corrumpi sive annihilari; sed *consequens* est falsum; ergo et illud ex quo sequitur. Probatio *consequentiæ*: si fides infusa posset corrumpi, hoc non est nisi per maximum peccatum, puta per odium Dei; sed hoc non valet, quia dœmones odiunt Deum et tamem credunt et contremiscunt, ut habetur *in Canonica* Jacobi.

3. Præterea, habens habitum potest elicere actum, per Commentatorem *3. de Anima;* sed habitus est quo habens utitur cum voluerit; sed habens

fidem infusam sine fide acquisita non potest elicere actum credendi, sicut patet in parvulis baptizatis; ergo non est necesse ponere fidem infusam.

Contra. Apostolus *ad Hebr. 12.* sine fide impossibile est placere Deo; aut ergo hoc dicit Apostolus de fide *acquisita*, aut de fide *infusa*; non de fide acquisita, quia parvuli baptizati placent Deo, et tamen non habent fidem acquisitam; ergo dicit de fide infusa, et per consequens oportet ponere fidem infusam.

RESPONSIO. In ista quæstione sunt tria declaranda. *Primo*, quod oportet ponere fidem acquisitam. *Secundo*, quod oportet ponere fidem infusam. *Tertio*, si fides infusa et acquisita sint alterius rationis.

Quantum ad primum scilicet quod oportet ponere fidem acquisitam probatur sic: Apostolus *ad Romanos 10.* Fides, inquit, est ex auditu; sed fides ex auditu est fides acquisita; ergo oportet ponere fidem acquisitam. Item, Augustinus *contra epistolam fundamenti*, dicit sic: Evangelio non crederem nisi Ecclesiæ crederem; et ait ibidem quod Evangelium Nazareorum non admittam quia non admittitur ab Ecclesia; ex hoc arguitur sic: illud quod habetur per testificationem humanam, habetur per fidem acquisitam; sed de divinis habemus notitiam per testificationem humanam, ut patet ex auctoritate Augustini allegata; ergo oportet ponere de eis fidem acquisitam.

Præterea, ad idem habetur experimentum, quia

si inter christianos moraretur judæus iste non haberet fidem infusam, et tamen crederet habendo fidem acquisitam, sicut ponitur de quodam parvulo judæorum qui ivit ad communicandum cum christianis.

Item est aliud experimentum de hæretico qui credit unum articulum, circa alium errat. Iste in quantum hæreticus habet fidem acquisitam quantum ad articulum quem credit, et tamen non habet fidem infusam.

Quantum ad secundum principale, scilicet quod oportet ponere fidem infusam, illud non potest efficaciter probari nisi auctoritatibus.

Primo auctoritate Apostoli ad *Hebr.*: sine fide, inquit, impossibile est placere Deo; ut enim arguebatur ad principale, aut hoc dicit Apostolus de fide acquisita aut de fide infusa; sed non de acquisita quia parvuli baptizati placent Deo et non habent fidem acquisitam; ergo dicit de infusa.

Præterea, Apostolus *ad Corinth.* ait: nunc autem manent fides, spes, charitas; sed oportet ponere charitatem infusam; ergo et fidem infusam.

Præterea hoc persuadetur tali ratione: sicut elevatur voluntas ad finem supernaturalem, ita elevatur intellectus ad suum objectum supernaturale; sed voluntas elevatur per habitum infusum super charitatem infusam, ita similiter intellectus super aliquem habitum infusum; sed talis habitus ponitur fides infusa; ergo oportet ponere fidem infusam; et ex ista persuasione patet ad quid ponitur fides

infusa, ponitur enim ut perficiat intellectum in actu primo et in actu secundo, quia sicut charitas perficit voluntatem in actu primo et in actu secundo, quia per charitatem movetur ardentius circa dilectionem Dei, ita intellectus per fidem infusam movetur cum majori assensu circa credulitatem divinorum.

Quantum ad tertium Articulum dicitur communiter quod fides infusa et fides acquisita sunt alterius rationis quia si essent ejusdem rationis altera superflueret quod esset inconveniens quia vanum est fieri per plura quod potest fieri per pauciora *ex 1. Phys.*

Præterea, si fides acquisita et fides infusa non essent alterius rationis, tunc sicut fides acquisita potest acquiri naturaliter, ita fides infusa posset acquiri naturaliter, quod est falsum.

Præterea, probant aliqui idem sic: actus differentes specie arguunt causas differentes specie; sed actus fidei acquisitæ et fidei infusæ differunt specie: ergo, etc. Probatio *minoris*, quia actus fidei infusæ est credere divinæ veritati propter se cui non subest aliquod falsum, actus autem fidei acquisitæ est credere divinæ veritati propter signum et fidei acquisitæ potest subesse aliquod falsum; ergo, etc.

Item actus fidei acquisitæ verificatur testimonio fallibili quia testimonio hominum quod fallitur; actus autem fidei infusæ verificatur testimonio infallibili puta testimonio divino quod nunquam fallitur. Sed ista ratio habet *majorem* falsam quia sol manens idem secundum speciem, habet desiccare lu-

tum et humectare glaciem, et tamen isti actus sunt specie differentes.

AD PRIMUM PRINCIPALE concessa *majore* negetur *minor*, et quando probatur per hoc quod actus credendi potest haberi per fidem acquisitam sicut per infusam, dico quod est falsum, quia fidei acquisitæ potest subesse aliquod falsum, sicut patet in hæretico qui habet fidem acquisitam circa unum articulum tantum, fidei autem infusæ non potest subesse aliquod falsum. Similiter fides acquisita habetur testimonio humano; fides autem infusa datur a Deo.

Ad aliud dico quod verum est quod fides non corrumpitur effective, corrumpitur tamen a nobis demeritorie sicut gratia annihilatur per peccatum; et cum dicitur: ergo corrumpitur per maximum demeritum, puta per odium Dei, hoc nego quia corrumpitur per id quod habet oppositum ad fidem, scilicet per infidelitatem circa credibilia seu circa illa quæ sunt credenda.

Ad ultimum dicitur quod argumentum non valet, quia ad hoc quod aliquis per habitum infusum exeat in actum, oportet præsupponere duo, scilicet actum fidei acquisitæ cum habitu, et actum voluntatis cum ipsa voluntate. — Sed contra: quia Adam habuit habitum fidei infusæ et tamen non oportuit quod habuerit fidem acquisitam. Præterea, perfectior est fides infusa quam habitus geometriæ; sed si aliquis haberet geometriam infusam posset exire in actum; ergo similiter in proposito per fi-

dem infusam potest aliquis exire in actum. — Ideo aliter dicitur quod argumentum non valet pro eo quod secundum modum habitus sequitur actus, et quia habitus infusus principaliter est ad perficiendum intellectum in esse primo et non quantum ad secundum actum; ideo dato quod ponatur fides infusa perficiens intellectum in esse primo, non propter hoc sequitur actus secundus, nisi præsuppositis aliis concurrentibus circumstantiis, scilicet evidentia objecti aut in se aut in revelatione.

Distinctio XXIV et XXV.

Hic oritur quæstio si tantum....

Circa istam Dist. 24 et sequentem quæritur primo:

QUÆSTIO I.

Utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere simul fidem et scientiam.

Et videtur quod sic, quia ut ait Salvator *in Joan. 20.* quia vidisti me Thoma, credidisti; ergo Thomas simul vidit et credidit, et per consequens de eodem simul habuit fidem et scientiam.

2. Præterea, Petrus et Joannes viderunt Christum crucifixum; sed inter alios articulos unus est credere Christum crucifixum; non autem est dicendum quod Petrus et Joannes non habuerunt fidem de Christo crucifixo, et constat quod viderunt; ergo simul habuerunt fidem et scientiam.

3. Præterea, non plus repugnat fides et scientia de eodem quam scientia et opinio; ergo similiter possunt esse simul de eodem fides et scientia. Probatio *minoris.* Esto quod aliquis cognoscat aliquam conclusionem per syllogismum probabilem, tunc habebit opinionem; postremo cognoscat eandem conclusion em per syllogismum demonstrati-

vum, tunc habebit scientiam; ergo simul de eadem conclusione habebit opinionem et scientiam.

Contra. Quæ cognoscuntur per scientiam subjacent rationi, quæ autem creduntur per fidem sunt supra rationem; sed impossibile est idem simul esse supra rationem et infra rationem, et per consequens impossibile est item esse simul creditum et scitum.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt duo videnda. *Primo* de credibilibus revelatis. *Secundo* si de credibilibus revelatis possit haberi simul fides et scientia.

Primus Articulus nihil aliud quærit nisi si Theologia credibilium revelatorum sit scientia in intellectu nostro, et ad hoc patet *lib. 1. in prolog. q. 2.* secundum diversas opiniones.

Quantum ad secundum, prætermissa opinione Thomæ de scientia subalternante et subalternata, et opinione Henrici de triplici lumine, quia harum opinionum improbatio patet supra *lib. 1.* ideo dico secundum tertiam opinionem, quæ est Scoti, quod scientia potest dupliciter accipi: *Uno modo large* prout est notitia cum adhæsione quæ habetur ex testimonio aliquorum, ut ponit Augustinus *15. de Trin. Alio modo* accipitur scientia *stricte* eo modo quo loquitur de ea Philosophus *1. Post.* scilicet quod est cognitio certa et objecti necessarii habentis evidentiam ex aliquo naturaliter prius noto applicata ad scitum per actum syllogisticum.

Ad propositum, si loquitur de scientia *primo modo* conceditur quod de eodem potest haberi fides et scientia, quia non repugnant. Si autem loquamur de scientia *secundo modo*, tunc est impossibile quod de eodem habeatur in uno intellectu simul fides et scientia, cujus ratio est ista: quæ formaliter repugnant non possunt esse simul in eodem; sed fides et scientia secundo modo sumpta, formaliter repugnant; ergo. *Minor* probatur. Nam de ratione scientiæ est quod sit evidens, de ratione fidei non est quod sit evidens; sed evidens et non evidens formaliter repugnant: ergo.

Item scientia est cognitio certa sine enigmate, fides autem non est cognitio certa et necessario est cum enigmate; sed certum et non certum cum enigmate et sine enigmate formaliter repugnant; ergo fides et scientia formaliter repugnant.

AD PRIMUM PRINCIPALE patet per Gregorium in *Homil. octavæ Paschæ* qui dicit quod Thomas unum vidit et aliud credidit, et sic non fuerunt de eodem fides et visio.

Ad secundum dicendum quod si ponitur quod sit una fides omnium articulorum, tunc Petrus et Joannes unum fidei habitum habuerunt et per illum crediderunt articulos fidei, non tamen oportuit quod haberent actum fidei respectu hujus articuli, scilicet crucifixionis in speciali.

Ad aliud dico quod quando effectus sunt simul in aliquo incompossibiles, similiter et causæ sunt incompossibiles simul in causando, et si fortior

causa causat, tunc causalitas inferioris causæ impeditur; et sic est in proposito de opinione et scientia. Cum enim aliquis novit unam conclusionem per opinionem sive per syllogismum probabilem et postmodum per demonstrationem, tunc impeditur causalitas opinionis, quia demonstratio est fortior opinione, et sic falsa est illa opinio quæ dicebat quod scientia et opinio possunt esse simul de eodem in uno intellectu.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur :

Utrum quilibet habens usum rationis teneatur scire et credere omnes articulos fidei.

Et videtur quod sic, quia sicut se habet obedientia respectu præceptorum, ita se habet fides respectu articulorum; sed non est vera obedientia nisi obediat omnibus præceptis; ergo non est vera fides nisi assentiat omnibus articulis fidei.

2. Præterea, sicut se habet charitas ad diligibilia, ita se habet fides ad credibilia; sed non est vera charitas quæ non extendit se ad omne diligibile; ergo non est vera fides nisi assentiat omnibus articulis fidei, et per consequens sciat et credat eosdem.

Contra. Plus tenentur majores quam minores in ecclesia; sed majores tenentur scire omnes articulos fidei; ergo minores non tenentur scire omnes articulos fidei, alias tantum tenerentur minores quantum majores.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt duo videnda. *Primo* qui et quot sunt articuli fidei. *Secundo* principale quæsitum.

Quantum ad primum dico quod articuli fidei aut distinguuntur secundum credita et sic sunt quatuordecim, aut distinguuntur secundum ponentes symbolum, et sic sunt duodecim secundum numerum duodecim Apostolorum.

Primum patet sic: si enim articuli distinguuntur secundum credita, aut hoc est ratione *divinitatis* aut ratione assumptæ *humanitatis*. Si ratione *divinitatis*, tunc sunt septem, quia aut est articulus divinæ naturæ aut sunt articuli ratione personarum, aut sunt articuli ratione effectus proprii. Si ratione divinæ naturæ, sic est unus articulus scilicet: credo in unum Deum. Si autem ratione personarum, sic sunt tres articuli secundum quod tres sunt personæ; unus, credo in Patrem omnipotentem; alius, credo in Jesum Christum Filium Dei unigenitum Dominum nostrum; alius, credo in Spiritum Santum. Si autem accipiantur in ratione effectus proprii Dei, sic sunt tres articuli; *unus* spectat ad creationem, ideo dicitur creatorem cœli et terræ; *alius* spectat ad gratificationem, ideo dicitur credo sanctorum communionem, remissionem peccatorum; *alius* spectat ad glorificationem, ideo dicitur carnis resurrectionem et vitam æternam. Amen.

Si autem accipiantur articuli ratione *assumptæ humanitatis*, sic sunt septem articuli alii. *Primus*

spectat ad Christi conceptionem, ideo dicitur: qui conceptus est de Spiritu Sancto. *Secundus*, ad Christi nativitatem, ideo dicitur: Natus ex Maria Virgine. *Tertius*, ad Christi passionem, ideo dicitur: Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. *Quartus*, pertinet ad descensum ad inferos, ideo dicitur: Descendit ad inferna. *Quintus*, ad Christi resurrectionem, ideo dicitur: Tertia die ressurrexit a mortuis. *Sextus*, ad ascensionem, ideo dicitur: ascendit ad cœlos sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. *Septimus*, spectat ad finale judicium, ideo dicitur: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et sic patet quod sunt quatuordecim articuli, si distinctio articulorum sumatur per comparationem ad credita.

Si autem distinctio articulorum sumatur per comparationem ad componentes symbolum vel penes compositores symboli sic sunt duodecim secundum numerum duodecim Apostolorum. Et licet hic sint multi et diversi modi assignandi, sequor tamen modum Bonaventuræ qui plus mihi placet, dicit enim sic: quod Petrus primo posuit hanc particulam: credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem cœli et terræ. Secundo, Andreas subjunxit: et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum. Tertio, Joannes superaddidit: qui conceptus est de Spiritu Santo, natus ex Maria Virgine. Quarto, Jacobus major intulit: passus sub Pontio Pilato crucifixus, mortuus et sepultus. Quinto, Thomas adjunxit: descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis.

Sexto, Jacobus minor addidit: ascendit ad cœlos sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Septimo, Philippus adjunxit: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Octavo, Bartholomæus intulit: credo in Spiritum Sanctum. Nono, Matthæus subjunxit: sanctam ecclesiam catholicam. Decimo, Simon addidit: sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Undecimo, Judas Thadæus superaddit: carnis resurrectionem. Duodecimo, Mathias consumavit: et vitam æternam. Amen.

Quantum ad secundum dicendum quod quilibet christianus habens usum rationis tenetur scire et credere omnes articulos fidei; hoc autem potest intelligi tripliciter: uno modo, quod omnes credat implicite; alio modo, quod omnes credat explicite; tertio modo, quod quosdam credat explicite et quosdam implicite. Credere autem omnes implicite est fidei diminutæ, et hoc non sufficit, quia habens usum rationis tenetur scire et credere distincte aliquos articulos. Credere autem omnes articulos fidei explicite est fidei jam profectæ et ad hoc non tenentur omnes sed tenentur tantum majores, puta rectores ecclesiarum et prædicatores verbi divini, propter quod inconvenienter factum est, committere curam animarum et ecclesiarum auctoritatemque prædicandi hominibus insciis quia dubium est ne Dei pecudem ducant in errorem. Credere autem aliquos articulos explicite et aliquos implicite, est fidei necessariæ ad salutem, quia ad illos articulos credendos explicite tenentur omnes quos manifestat eis prædicatio vel

ecclesiasticus usus atque consuetudo, sicut credere Dei unitatem et trinitatem. Implicite autem tenentur omnes homines credere omnes articulos, sub isto intellectu, ut credant omne quod credit et tenet sancta Mater Ecclesia Romana.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA de obedientia et charitate quæ habent eandem vim, dicendum quod non est simile de obedientia, charitate et fide, quia fides consistit in cognitione, obedientia autem et charitas consistunt in executione. Nunc autem ut sit perfecta executio non sufficit agere in universali, nisi fiat perfecta actio circa omne particulare, et ideo obedientia respicit omne præceptum et charitas omne diligibile; sed in cognitione non sic est, sufficit enim cognoscere in universali absque eo quod cognoscantur omnia in particulari, et ideo sufficit fidei quod habeatur cognitio aliquorum articulorum explicite et aliquorum implicite.

Distinctio XXVI.

Est autem spes virtus....

Circa hanc Distinctionem 26. quæritur

Quæstio I.

Utrum spes sit virtus theologica distincta a fide et charitate.

Et videtur primo quod non sit virtus, quia nulla virtus est passio *ex 2. Ethic.;* sed spes est passio; ergo.

2. Præterea, videtur quod non sit virtus theologica, quia medietas duarum malitiarum est virtus cardinalis non theologica: sed spes est virtus duarum malitiarum, quia est medietas inter præsumptionem et desperationem; ergo spes est virtus cardinalis et non theologica.

3. Præterea, videtur quod non sit virtus distincta a charitate et fide, quia duo perfectibilia respectu ejusdem objecti numero sufficienter perficiuntur per duas perfectiones; sed in anima sunt duo perfectibilia, scilicet intellectus et voluntas, quæ respiciunt idem, scilicet Deum; ergo sufficienter perficiuntur per duas perfectiones. Sed istæ perfectiones sunt fides et charitas: ergo non oportet ponere spem distinctam a fide et charitate.

Contra: illud quod subservit contemplationi et sursum elevat mentem in Deum est virtus theologica; sed spes est hujusmodi; ergo. Præterea, Apostolus *1. Corinth. 13.* nunc manent fides, spes, charitas tria hæc...; ergo secundum Apostolum spes est virtus distincta a fide et charitate.

RESPONSIO. In ista quæstione sunt tria videnda. *Primo,* si spes est virtus theologica. *Secundo,* si spes est virtus distincta a fide et charitate. *Tertio,* si spes est prior charitate.

Quantum ad primum patet per omnes quod spes est virtus theologica, quod probatur sic: Fides est virtus theologica quia habet Deum pro objecto in ratione motivi; sed spes similiter habet Deum pro objecto in ratione motivi; ergo spes est virtus theologica. *Minor* probatur, quia sicut fides in credendo tanquam demonstranti vera, sic spes Deo innititur tanquam promittenti magna.

Præterea, probatur idem sic: quod facit ad reparationem imaginis creatæ est virtus theologica; sed spes facit ad reparationem imaginis creatæ; ergo.

Ad declarationem hujus rationis dicitur quod quemadmodum in anima sunt tres dotes secundum tres vires, scilicet visio quæ perficit partem rationalem, et dilectio quæ perficit partem concupiscibilem, et tentio quæ perficit partem irascibilem, sic correspondenter pro statu viæ hujus ponuntur tres habitus perficientes animam, scilicet fides, spes

et charitas. Hoc tamen quibusdam non placet et de ejus improbatione nunc transeo.

Quantum ad secundum Articulum videtur quibusdam probabiliter dicendum quod spes non est virtus distincta a fide et charitate sed complectitur tam fidem quam charitatem, unde sicut liberum arbitrium includit intellectum, memoriam et voluntatem, et tamen memoria non est potentia diversa ab intellectu, includit tamen memoria duo ut dictum fuit in *1. lib.*, sic spes non est virtus distincta a fide et charitate, includit tamen eas, et declaratur sic: Spes secundum rationem suam definitivam est certa expectatio futuræ gloriæ; in quantum autem spes dicitur certitudo, sic respicit intellectum et includit fidem quæ est in intellectu, quia certitudo spei habetur per intellectum lumine fidei illustratum. In quantum autem spes dicitur expectatio, sic respicit voluntatem et includit charitatem quæ est in voluntate, quia desiderium voluntatis habetur cum charitate informante.

Ista conclusio probatur sic: Nulla pluralitas est ponenda sine necessitate *ex 1. Phys.;* sed non est necesse ponere spem distinctam a fide et charitate; ergo. Probatio: nam finis supernaturalis ad quem ordinatur virtus theologica, sufficienter habetur per cognitionem et amorem; sed cognitio habetur per fidem, amor vero per charitatem; ergo sufficiunt fides et charitas, et sic non est necesse ponere spem.

Alia est opinio communis Doctorum, quam teneo,

Contra: illud quod subservit contemplationi et sursum elevat mentem in Deum est virtus theologica; sed spes est hujusmodi; ergo. Præterea, Apostolus *1. Corinth. 13.* nunc manent fides, spes, charitas tria hæc...; ergo secundum Apostolum spes est virtus distincta a fide et charitate.

RESPONSIO. In ista quæstione sunt tria videnda. *Primo,* si spes est virtus theologica. *Secundo,* si spes est virtus distincta a fide et charitate. *Tertio,* si spes est prior charitate.

Quantum ad primum patet per omnes quod spes est virtus theologica, quod probatur sic: Fides est virtus theologica quia habet Deum pro objecto in ratione motivi; sed spes similiter habet Deum pro objecto in ratione motivi; ergo spes est virtus theologica. *Minor* probatur, quia sicut fides in credendo tanquam demonstranti vera, sic spes Deo innititur tanquam promittenti magna.

Præterea, probatur idem sic: quod facit ad reparationem imaginis creatæ est virtus theologica; sed spes facit ad reparationem imaginis creatæ; ergo.

Ad declarationem hujus rationis dicitur quod quemadmodum in anima sunt tres dotes secundum tres vires, scilicet visio quæ perficit partem rationalem, et dilectio quæ perficit partem concupiscibilem, et tentio quæ perficit partem irascibilem, sic correspondenter pro statu viæ hujus ponuntur tres habitus perficientes animam, scilicet fides, spes

et charitas. Hoc tamen quibusdam non placet et de ejus improbatione nunc transeo.

Quantum ad secundum Articulum videtur quibusdam probabiliter dicendum quod spes non est virtus distincta a fide et charitate sed complectitur tam fidem quam charitatem, unde sicut liberum arbitrium includit intellectum, memoriam et voluntatem, et tamen memoria non est potentia diversa ab intellectu, includit tamen memoria duo ut dictum fuit in *1. lib.*, sic spes non est virtus distincta a fide et charitate, includit tamen eas, et declaratur sic: Spes secundum rationem suam definitivam est certa expectatio futuræ gloriæ; in quantum autem spes dicitur certitudo, sic respicit intellectum et includit fidem quæ est in intellectu, quia certitudo spei habetur per intellectum lumine fidei illustratum. In quantum autem spes dicitur expectatio, sic respicit voluntatem et includit charitatem quæ est in voluntate, quia desiderium voluntatis habetur cum charitate informante.

Ista conclusio probatur sic: Nulla pluralitas est ponenda sine necessitate *ex 1. Phys.;* sed non est necesse ponere spem distinctam a fide et charitate; ergo. Probatio: nam finis supernaturalis ad quem ordinatur virtus theologica, sufficienter habetur per cognitionem et amorem; sed cognitio habetur per fidem, amor vero per charitatem; ergo sufficiunt fides et charitas, et sic non est necesse ponere spem.

Alia est opinio communis Doctorum, quam teneo,

quod spes est virtus distincta a fide et charitate, quia Apostolus *1. Corinth. 13.* dicit: Nunc manent fides, spes, charitas, tria hæc.

Præterea, habitus distinguuntur penes objecta *ex 6. Metaph.* et *ex 6. Ethic.;* sed objectum spei distinguitur ab objecto fidei et charitatis; ergo. Probatio *minoris*: objectum spei est bonum arduum absens, possibile tamen haberi. Per hoc autem quod dicitur objectum bonum, distinguitur a fide quia objectum fidei est verum; per hoc autem quod dicitur absens, distinguitur a charitate, quia charitas est respectu præsentis et absentis, spes autem respectu absentis.

Præterea, sicut potentiæ distinguuntur per actus, ita distinguuntur et habitus; sed alius est actus spei ab actibus fidei et charitatis; ergo. Probatio *minoris:* quod actus spei sit alius ab actu fidei patet, quia actus fidei est credere, actus autem spei est desiderare. Quod autem actus spei sit alius ab actu charitatis patet, quia actus charitatis est nobilissimus quia est ex amore amicitiæ, actus autem spei non est nobilissimus quia est ex amore concupiscentiæ.

Præterea, Anselmus *de casu diaboli,* ponit duplicem affectionem in voluntate, scilicet affectionem justitiæ et affectionem commodi; sed affectione justitiæ perficimur charitate, affectione autem commodi perficimur spe; ergo spes et charitas non sunt idem. Et tunc ulterius infertur quod spes distinguatur a fide, quia spes est in voluntate, fides autem in intellectu. Ex prædictis potest patere argu-

mentum præcedentis opinionis, quia *minor* est falsa; est enim necessitas ponendi spem distinctam a fide et charitate, tum ratione objecti, tum ratione actus, tum ratione duplicis affectionis, ut statim dictum est, tum etiam propter dictum Apostoli: nunc autem manent fides, spes et charitas, tria hæc...

Si autem quæras qualiter distinguatur spes a fide et charitate, quamvis ad hoc possit patere ex dictis, tamen dicitur aliter sic quod spes distinguitur a fide, quia fides est universalior, spes autem particularior; nam fides est certitudo notitiæ quantum ad omnia præsentia, præterita et futura, spes autem est certitudo solum de futuris. Similiter spes distinguitur a charitate, quia charitas est universalior, spes autem particularior, nam charitas est respectu boni præsentis et absentis, spes autem respectu boni absentis tantum.

Quantum ad tertium Articulum scilicet si habitus spei sit prior charitate, dicendum quod dupliciter contingit comparare habitum spei ad habitum charitatis. *Uno modo* ratione habituum in se; *alio modo* ratione habituum comparatorum ad actum. Si primo modo, dico quod spes et charitas non habent ordinem prioris, quia cum sint virtutes gratuitæ, constat quod simul infundantur. Si autem loquamur de istis habitibus in comparatione ad actus, cum actus spei præparet et disponat ad actum charitatis, tunc quodam ordine originis et præparationis actus spei antecedit actum charitatis et habitus spei habitum charitatis.

AD PRIMUM PRINCIPALE dico quod, ut patet per Aristotelem *1. Peryhermenias*, nomina sunt imposita ad placitum, unde spes potest imponi ad significandum passionem impressam in appetitu sensitivo, et sic non est virtus nec theologica nec moralis. Alio modo potest accipi spes in quantum est habitus inclinans ad sperandum objectum absens, et sic est virtus theologica, et isto modo loquimur hic in præsenti de spe.

Ad secundum dicitur secundum viam Bonaventuræ, quod virtus potest dici medium duarum malitiarum duobus modis. *Uno modo* sicut constitutiva malitiarum in eo quod retinent aliquid in nomine non in re de utroque extremo, sicut liberalitas, quia liberalis est qui retinet retinenda, et sic convenit cum avaro. Item dat danda, et sic convenit cum prodigo. *Alio modo* accipitur medium malitiarum in quantum est destructivum, sicut spes destruit, idest removet præsumptionem et desperationem; *major* autem est vera de medio primo modo sumpto et non de medio seu de medietate secundo modo, sicut est in proposito.

Ad ultimum dicitur quod argumentum non valet quia cum sint partes perfectibiles imaginis, scilicet intellectus, memoria et voluntas, oportet correspondenter ponere tres perfectiones, scilicet fidem, spem et charitatem. *Contra*. Duæ partes imaginis, scilicet intellectus et memoria pertinent ad eandem potentiam intellectivam; ergo duo habitus theologici, puta fides et spes, erunt in intellectu, quod est falsum quia spes communiter ponitur in voluntate

non in intellectu. Ideo aliter dicitur quod licet in anima sint duæ potentiæ perfectibiles, tamen altera istarum scilicet voluntas habet duas affectiones scilicet affectionem justitiæ et affectionem commodi, secundum Anselmum *lib. de casu diaboli;* in affectione autem justitiæ perficitur charitate, in affectione autem commodi perficitur spe. Ideo in voluntate ponuntur spes et charitas, in intellectu autem ponitur tantum fides, et sic patet quod sunt tantum tres virtutes theologicæ et non plures.

Distinctio XXVII.

Cum Christus fidem et spem...

Circa istam Dist. 27. quæritur:

Quæstio I.

Utrum sit aliqua virtus theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia.

Et videtur quod non, quia si esset aliqua virtus inclinans ad diligendum Deum super omnia, illa esset amicitia, quod patet ex ejus actu, quia actus amicitiæ est amare; sed non est amicitia ad Deum secundum Philosophum *9. Ethic.* et hoc est propter inæqualitatem, quia Deus habet excessum ad creaturam, amicitia autem est inter æqualia; ergo.

2. Præterea, nulla virtus movet ad actum impossibilem; sed diligere Deum super omnia est impossibile, quia nullus potest diligere Deum supra se. *Minor* probatur quadrupliciter. *Primo* sic: natura determinatur ad unum; sed natura determinatur ad appetendum esse proprium *ex 2. de generat.;* ergo non potest appetere non esse sui, propter esse Dei, et per consequens non diligit Deum plusquam se. *Secundo* sic: omnis amicitia quæ est ad alterum est propter amicitiam quæ est ad se *ex 9. Ethic.*; sed propter quod unumquodque tale

et illud magis *ex 1. Post.*; ergo quilibet diligit se plusquam alium et plusquam Deum. *Tertio* sic: omnis amicitia fundatur super aliquam unitatem *ex 8. et 9. Ethic.*; ergo ubi est major unitas ibi est major amicitia seu amor. Sed major est unitas ejusdem ad se quam ad alium vel ad Deum; ergo nullus diligit Deum plus quam se. *Quarto:* quia quilibet diligit se quantum potest; ergo nullus diligit Deum plusquam se. *Consequentia* patet, quia tunc diligeret Deum ultra posse.

In contrarium est Magister *in littera* et Augustinus *in lib. de doctrina christiana.*

RESPONDEO. In ista quæstione sunt tria videnda. *Primo,* si diligere Deum super omnia est actus de se rectus. *Secundo,* si natura potest in hunc actum qui est diligere Deum super omnia, circumscripto habitu charitatis infuso. *Tertio,* oportet removere unum dubium.

Quantum ad primum dico quod diligere Deum super omnia est actus de se rectus, quia actus conformabilis rationi rectæ naturali in eo quod recta ratio dictat optimum esse diligendum, summe est actus de se rectus; sed actus diligendi Deum super omnia est hujusmodi; ergo, etc.

Secundo probatur idem a quodam Doctore sic: sicut principium in speculabilibus respectu intellectus, ita finis in agibilibus respectu voluntatis, ut patet per Philosophum *2. Phys. et 6. Ethic.:* sed sic se habet principium in speculabilibus quod intellectus circa primum principium de se rectus et

verus, ita quod intellectus circa primum principium non errat, per Commentatorem *2. Metaph.*: ergo similiter voluntas in diligendo ultimum finem ita quod diligendo ipsum semper ejus actus est rectus.

Quantum ad secundum Articulum est una opinio quod natura non potest in actum istum qui est diligere Deum super omnia sine habitu charitatis infuso, quia nullus potest naturaliter Deum diligere plusquam se, tum quia natura determinatur ad appetendum esse proprium, tum quia amicitia quæ est ad alterum est ex amicitia quæ est ad se, tum quia amicitia fundatur super aliqua unitate, tum etiam quia quilibet amat se quantum potest, et hæc omnia tangebantur in *2. art.* ad principale.

Alia est opinio quam teneo, quod circumscripto habitu charitatis infuso natura potest in hunc actum qui est diligere Deum super omnia, maxime si loquamur de statu naturæ institutæ, unde Augustinus *in Lib. de fide ad Petrum*: spiritus rationales ita creavit Deus ut ipsum plus diligerent quam seipsos. Et idem *in Lib. retractat*: magis mihi debeo quam ceteris hominibus, sed magis Deo quam mihi. Et iterum *in Lib. de vera religione* dicit: de perfectione justitiæ est quod magis Deum quam nos diligamus.

Præterea, probatur idem per rationes, quia si homo non potest diligere Deum plusquam se nisi per charitatem, tunc homo potest scire si esset in charitate vel non, quia potest scire si diligit Deum

plusquam se. *Consequens* est falsum quia nemo scit an odio vel amore dignus sit; ergo et *antecedens.*

Præterea, bonum commune in quo includitur bonum particulare est dignius et magis appetendum *ex 1. Ethic.*; sed bonitas Dei est bonum universale in quo clauditur omne bonum particulare; ergo ipsum naturaliter plus appetimus et diligimus, sicut etiam naturaliter plus diligimus totum quam partem, quod patet in exemplo quia homo naturaliter exponit manum suam propter defensionem totius corporis ne percutiatur.

Præterea, homo non minus diligit objectum beatificum quam ipsam beatitudinem, per Augustinum *13. de Trin.*; ergo summe diligit objectum beatificum quod est Deus. *Confirmatur* ratio per hoc, quia si desperatus occidit seipsum, odit suum esse, et tamen non odit beatitudinem; ergo plus amat beatitudinem seu objectum beatitudinis quam seipsum.

Præterea, ratio naturalis dictat creaturæ rationali aliquid esse summe diligendum; sed ratio naturalis recta non dictat aliquid summe diligendum nisi sit infinitum: ergo ratio naturalis dictat bonum infinitum esse summe diligendum, et per consequens voluntas potest in hunc actum ex puris naturalibus.

Ultimo ad idem arguo sic: quandocunque aliqua ratio convenit alicui per essentiam, alteri per participationem, actus qui transit super illa propter talem rationem magis attribuitur ei in quo est illa ratio per essentiam quam ei in quo est per parti-

cipationem; sed ratio diligendi est bonum in objecto quod convenit Deo per essentiam, creaturæ autem per participationem; igitur.

Ad argumenta autem alterius opinionis dicetur quando solvetur argumentum ad secundum principale.

De tertio Articulo restat hic unum dubium quod si natura potest in hunc actum qui est diligere Deum super omnia sine habitu charitatis infuso, ad quid ergo oportet ponere charitatem infusam? Et est dicendum quod propter duo est necesse ponere charitatem infusam. *Primo*, ut Deum firmius et ferventius diligamus, unde sicut sine fide infusa possemus assentire aliquibus credilibus, quia tamen non ita firmiter assentimus, ideo necesse est ponere fidem infusam. Sic etiam in proposito; licet enim ex puris naturalibus possemus Deum diligere super omnia, non tamen ita proprie et ita ferventer et firmiter sicut cum charitate infusa; ideo necessaria est charitas infusa. *Secundo* est necesse ponere charitatem infusam ut opera nostra meritoria sint Deo accepta, et hoc tangit Apostolus *1. ad Corinth. 13.* si linguis hominum loquar et Angelorum etc. Et multa ibi de ista materia tractat, et Augustinus dicit quod sola charitas dividit inter filios regni et filios perditionis.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicendum quod licet amicitia stricte sumpta, ut de ea loquitur Philosophus, non possit dici charitas, tamen accipiendo

amicitiam large potest dici charitas, et ad Deum potest esse amicitia, sicut frequenter legimus quod sancti amici Dei sunt, unde Abraham dicitur quod amicus Dei appellatus est. Et quando dicitur quod amicitia est inter æqualia, dico quod ista æqualitas nihil aliud est quam readamatio, scilicet ut diligens diligatur.

Ad secundum concessa *majore* nego *minorem.* — Ad primam autem probationem, quando dicitur quod natura determinatur ad esse proprium, dicendum est quod hoc non est verum absolute sed bene conditionaliter et ex suppositione, puta supposito esse divino et tunc non est ad propositum. — Ad secundam probationem, quando dicitur quod amicitia quæ est ad alterum est ex amicitia quæ est a se, dicitur dupliciter. *Uno modo* quod illud verum est in eo quod est ratio cognoscendi, non autem in eo quod est ratio diligendi. Nam in ratione cognoscendi amicitia quæ est ad alterum est ex amicitia quæ est ad se, quia quando aliquis bonum quod vult sibi vult etiam alteri, signum tunc est amicitiæ. *Alio modo* dicitur quod *major* est vera de amicitia quæ est ad alterum ut ad bonum particulare, non autem de amicitia quæ est ad alterum ut ad bonum universale sicut est Deus. — Ad tertiam probationem dico quod amicitia aliquando fundatur super unitatem formalem, aliquando vero super unitatem proportionis quæ est participati ad participatum et ista potest esse fundamentum majoris amicitiæ, maxime quando est ad bonum universale, quod est bonum per es-

sentiam quod includit omne bonum particulare sicut est in proposito. — Ad quartam probationem dico quod ly *quantum* potest referri ad objectum diligibile, et sic *major* est vera, sed non est ad propositum; vel potest referri ad potentiam dilectivam, et tunc negatur *major* quia potentia dilectiva aspicit objectum quod includit rationem minoris diligibilitatis; sic in proposito de Deo.

Distinctio XXVIII et XXIX.

Hic quæri solet...

Circa istam Dist. 28 et 29. quæritur

QUÆSTIO I.

Utrum charitas sit maxima virtutum.

Videtur quod non, quia illa est maxima virtus cujus oppositum est maximum vitium; sed oppositum charitatis non est maximum vitium. Probatio *minoris*. Oppositum charitatis est odium Dei, oppositum autem fidei est infidelitas; sed infidelitas est majus vitium quam odium Dei eo quod separat hominem a Deo et ab Ecclesia; ergo.

2. Præterea, nobilioris perfectibilis est nobilior perfectio; sed intellectus nobilior est voluntate et fides est perfectio intellectus, charitas autem est perfectio voluntatis; ergo fides est nobilior charitate.

3. Præterea, optimum non est melius optimo; sed quælibet virtus est optima; ergo, etc.

Contra. Augustinus *15. de Trin.* Nullum est donum Dei excellentius isto dono quod est charitas.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt duo videnda. *Primo* si charitas est idem realiter quod gratia, et hunc articulum quære *lib. 2. dist. 27. art. 3. Secundo* est videndum si charitas est maxima

virtutum. Et dico quod sic, quia Apostolus *1. ad Corinth. 13.* dicit: nunc manent fides, spes, charitas tria hæc, major autem horum est charitas.

Præterea, Augustinus *15. de Trin.* Nullum est donum Dei excellentius isto dono quod est charitas.

Præterea, probatur idem per rationes sic: Illa virtus est nobilissima quæ ducit ad nobilissimum terminum et permanet et quiescit in termino; sed charitas est hujusmodi; ergo. *Major* probatur, nam ignis est nobilissimum inter elementa quia vadit ad locum superiorem et quiescit ibidem. *Minor* probatur quia sola charitas permanet in *via* et in *patria,* charitas enim nunquam evacuatur secundum Apostolum, aliæ autem virtutes sic.

Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem; sed charitas est finis omnium virtutum; ergo.

Præterea, illa virtus quæ ultimate dividit et distinguit inter filios regni et filios perditionis est maxima virtus; sed charitas est hujusmodi, secundum Augustinum; ergo.

Præterea, illud quod magis Deus diligit, non propter indigentiam sed propter bonitatem rei, est melius et nobilius; sed Deus magis diligit charitatem in nobis non propter sui indigentiam sed propter nos; ergo charitas est nobilior et melior.

Ultimo sic: illa virtus est nobilior qua Deus immediate diligitur et attingitur; sed charitas est hujusmodi; ergo.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicit Varro *in quæstionibus 1. Sentent.* quod *major* tenet quando una

pars unius oppositorum non includit aliam partem alterius oppositorum; sed in proposito infidelitas includit odium Dei, unde infidelitas non est maximum vitium seu peccatum nisi inquantum includit in se malum actum voluntatis, unde si infidelitas præcise consideretur, tunc odium Dei est pejus ea.

Ad secundum difficile esset illis respondere qui ponunt intellectum nobiliorem voluntate, sed ponendo sicut oportet ponere quod voluntas sit nobilior intellectu, ut ostensum est *lib. 1. dist. 24.* patet quod argumentum non valet quia prima pars *minoris* est falsa.

Ad tertium dico quod optimum non est melius optimo infra eandem naturam et speciem, sed in diversis naturis et speciebus optimum potest esse melius optimo, sicut optimus homo est melior optimo equo.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur

Utrum secundum ordinem charitatis magis sint diligendi parentes quam filii.

Et videtur quod filii sint magis diligendi, quia Apostolus *1. Corinth. 2.* dicit quod filii non debent thesaurizare parentibus sed parentes filiis; sed nemo debet thesaurizare nisi ei quem diligit; ergo filii sunt magis diligendi quam parentes.

2. Præterea, filius comparatur ad patrem sicut ramus arboris ad radicem; sed humor rami procedit a radice et non e converso; ergo similiter in

proposito homo debet plus respicere filium et amare quam patrem.

3. Præterea, gratia seu charitas conformatur naturæ; sed naturaliter videmus quod homines plus diligunt filios quam parentes; ergo secundum gratiam et charitatem plus sunt diligendi filii quam parentes vel patres.

Contra est Magister in littera.

RESPONDEO. Ad istam quæstionem breviter dico quod secundum ordinem charitatis plus sunt diligendi parentes quam filii. Hoc patet per Ambrosium sicut allegat eum Magister in littera qui dicit quod primo diligendus est Deus, secundo parentes, deinde filii.

Præterea, mandata Dei sunt tradita secundum ordinem charitatis, sed unum de decem præceptis est: Honora patrem tuum et matrem tuam; ergo amor charitatis plus est ad parentes quam ad filios.

Præterea, secundum ordinem charitatis illum plus tenemur diligere a quo recipimus plura bona et beneficia; sed ille a quo recipimus plura beneficia est pater; ergo.

Præterea, major est obligatio effectus ad causam quam causæ ad effectum; sed homo comparatur ad patrem sicut ad causam, ad filium autem ut ad effectum; ergo plus obligatur patri quam filio, et per consequens plus tenetur parentes diligere.

Præterea, illud plus tenemur diligere amore charitatis cui secundum dictamen rectæ rationis magis tenemur subvenire tempore necessitatis: sed secundum dictamen rectæ rationis magis tenemur

subvenire patri tempore necessitatis quam filio; ergo. *Minor* patet *9. Ethic. c. 2.* ubi dicit quod plus tenemur subvenire patri quam nobis ipsis, et assignat ibi rationem, quia pater est causa essendi.

AD PRIMUM ET SECUNDUM PRINCIPALE dicendum quod dilectio accipitur duobus modis. *Uno modo* secundum affectum sensualitatis et carnis. *Alio modo* secundum affectum charitatis. Primo modo homines plus diligunt filios quam parentes, et ratio est quia natura appetit conservari in suo simili et magis diligit illud in quo habet principalius conservari. Nunc autem pater habet salvari in filio et non econverso, ideo secundum amorem sensualitatis et carnis plus diligunt filios. Si autem loquamur de dilectione secundum affectum charitatis, tunc plus diligendus est pater quam filius. Ista duo argumenta arguunt de dilectione sensualitatis et non de dilectione charitatis.

Ad tertium dicendum quod *major* in quibusdam habet veritatem, in quibusdam autem non; habet enim veritatem in hoc quod sicut homo per naturam plus diligit seipsum quam proximum, ita et per gratiam; sed in proposito de dilectione parentum et filiorum non habet veritatem.

Distinctio XXX et XXXI.

Hic potest quæri.....

Circa Dist. 30. et sequentem quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum omnia sunt diligenda ex charitate.

Videtur quod non, quia quæ non sunt capacia charitatis et beatitudinis non sunt diligenda ex charitate; sed multa sunt quæ non sunt capacia charitatis et beatitudinis; ergo non sunt omnia diligenda ex charitate. — Confirmatur per Augustinum *lib. de doctrina christiana.* Ea, inquit, ex sola charitate diligenda sunt quæ societate quadam nobiscum in Deum referuntur, et talia sunt Angelus et anima; ergo.

2. Præterea, charitas non est diligenda ex charitate; ergo non omnia sunt diligenda ex charitate. *Consequentia* tenet. *Antecedens* patet dupliciter. *Primo* sic, sicut se habet fides ad credendum et spes ad sperandum ita charitas ad diligendum; sed nullus potest per fidem credere fidem suam, nec sperare spem suam, ergo nec diligere charitatem suam. *Secundo* sic: si charitas diligeretur ex charitate, eadem ratione illa charitas diligeretur ex alia, et sic in infinitum, quod est inconveniens.

Contra. Omne illud est diligibile ex charitate in quo relucet Dei similitudo; sed in omnibus relucet Dei similitudo; ergo.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt tres Articuli secundum quod de ea sunt tres opiniones.

Una opinio ponit tres conclusiones. *Prima* est quod dæmones et damnati non sunt diligendi ex charitate, cujus ratio est quia qui non sunt deputati ad vitam æternam non sunt diligendi ex charitate; sed dæmones et damnati non sunt deputati ad vitam; ergo.

Secunda conclusio est quod creaturæ irrationales non sunt diligendæ ex charitate vel amore amicitiæ, quia illa non sunt diligenda amore amicitiæ et ex charitate quæ non diliguntur propter se, sed propter aliud; sed creaturæ irrationales diliguntur propter aliud et non propter se: ergo.

Tertia conclusio est quod creaturæ non viventes non sunt diligendæ ex charitate, et ratio hujus est quia non conveniunt nobiscum in vita spirituali.

Contra istam opinionem objicitur sic; Quia charitatis objectum est bonum divinum vel per essentiam vel per participationem; sed in omnibus creaturis invenitur bonum divinum, scilicet per participationem; ergo omnia sunt diligenda ex charitate.

Ideo est alia opinio quod diligi aliquid ex charitate potest intelligi dupliciter. Uno modo ex charitate eliciente actum qui est supernaturalis. Alio modo ex charitate imperante actum qui actus

est naturalis a voluntate licet sit imperatus a charitate.

Ad propositum, si loquimur de dilectione primo modo, dicitur quod non omnia sunt diligenda ex charitate sed solum illa quæ possunt uniri summo bono per cognitionem et amorem, et quia creaturæ irrationales non possunt uniri Deo per cognitionem, ideo illa non sunt ex charitate diligenda, charitate dico eliciente actum. Si autem loquamur de charitate secundo modo seu de dilectione, sic diligenter omnia ex charitate quæ sunt promoventia ad salutem et ad divinam laudem; et quia cunctæ creaturæ promovent nos ad divinam laudem ex eo quod in eis relucent divina bonitas et justitia, ideo omnes creaturæ sunt isto modo diligendæ ex charitate.

Tertia opinio est quæ dicit quod aliquid diligi ex charitate potest intelligi dupliciter. Uno modo proprie, et sic solum illa sunt ex charitate diligenda quæ sunt capacia felicitatis æternæ. Alio modo minus proprie, et sic omne quod est referibile in Deum est ex charitate diligendum.

Ex his duabus ultimis opinionibus patet ad argumenta utriusque partis, excepto argumento de charitate cum dicitur quod charitas non est diligenda ex charitate, ubi oportet negare *antecedens*.

Ad primam autem probationem dicendum quod ideo nullus credit se habere fidem sed scit se habere fidem, quia cum ipsa fides sit præsens non invenitur in ea ratio objectiva habitus fidei, quia objectum fidei est verum absens, fides autem non est

absens, et similiter est de spe. In charitate autem non est sic, quia invenitur in ea ratio formalis objectivæ potentiæ, scilicet ratio boni.

Ad secundam probationem dicendum quod cum dicitur charitas diligitur a charitate, non est intelligendum quod diligatur alia charitate, sed seipsa, sicut dicit Augustinus *9. de Trin. c. 6.* Amor, inquit, amatur, non alio autem amore amari potest, sed seipso.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum charitas remaneat in patria ita quod non evacuetur?

Videtur quod non, quia ratio Apostoli *1. Corinth. c. 13.* ad probandum quod alii habitus evacuentur, est quod illi habitus sunt ex parte. Ex parte enim, inquit, cognoscimus et ex parte prophetamus; cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est; sed charitas nunc est ex parte quia imperfecta, alias cum in ea sit beatitudo esset aliquis perfecte beatus in via; ergo charitas non manet. Si dicas quod non sequitur eum esse beatum quia beatitudo non consistit in habitu sed in actu, ut ponit Aristoteles *1. et 10. Ethic.* Contra. Secundum perfectionem habitus potest elici actus; ergo si charitas nunc in via potest esse perfecta sicut in patria, sequitur quod actus potest elici æque perfectus, et per consequens potest esse fruitio sive beatitudo in via.

Præterea, ad principale arguo sic: Fides evacuatur quia est circa objectum latens; sed charitas similiter est circa objectum latens; ergo charitas evacuatur.

Contra. 1. Corinth. 13. dicitur: charitas numquam excidit.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt tria videnda. *Primo* si in patria evacuatur fides. *Secundo* si in patria evacuatur spes. *Tertio* si in patria evacuatur charitas.

De primo sunt duo modi dicendi: *Unus* quod in fide est duo reperire, scilicet illuminationem habitualem et enigmatis obscuritatem. Quantum ad luminis habitum fides non evacuatur sed perficitur et conservatur. Quantum vero ad enigmatis obscuritatem fides cum sit ex parte, simpliciter tollitur; et hoc confirmatur per glossam super illud *Corinth. 13.* Cum venerit quod perfectum est, dicit glossa: destruetur imperfectio, non autem illud quod verum est evacuabitur.

Alius modus dicendi, quod fides simpliciter tollitur, quia nullus habitus in patria debet poni frustra, alias aliquis habitus in patria esset superfluus; sed si habitus fidei poneretur in patria, poneretur ibi frustra; ergo fides simpliciter tollitur. Probatio *minoris.* Habitus ponitur ut eliciat actum vel ut inclinet ad actum; sed fides in patria non ponitur ut eliciat actum credendi vel ut inclinet ad ipsum, quia fides est circa objectum latens, unde ad *Hebræos 5.* Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium; in patria autem est

objectum praesens et non latens; ergo frustra poneretur ibi fides seu habitus fidei.

Quantum ad secundum Articulum sunt duo modi dicendi. *Unus* quod in spe est reperire duo, scilicet aliquid imperfectionis et aliquid perfectionis sive complementi. Ad imperfectionem enim spei spectat quod est expectatio quædam eorum quæ non habentur. Ad complementum autem ejus spectat confidentia et certitudo quæ facit nos inniti summæ bonitati. Quantum ad primum, spes totaliter tollitur. Quantum ad secundum non tollitur sed perficitur.

Alius est modus dicendi quod spes in patria simpliciter tollitur, quia in patria nullus ponitur habitus frustra; sed si spes maneret in patria poneretur ibi frustra; ergo. *Minor* probatur, quia spes inclinat vel elicit actum sperandi circa bonum arduum absens, quia ut ait Apostolus *ad Romanos 8.* spes est eorum quæ non videntur; sed ibi bonum non est absens immo præsens et videtur in patria; ergo frustra spes ibi poneretur.

Quantum ad Articulum tertium scilicet si charitas evacuatur, patet per Apostolum *1. Corinth. 13.* quod non, quia in hoc assignat Apostolus differentiam charitatis ad alia dona. Charitas, inquit, nunquam excidit, et sic non evacuatur, alia autem dona evacuantur, unde dicit ibidem: sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur; ergo. Et persuadetur a quibus-

dam, scilicet: actus charitatis est diligere Deum propter se ex toto corde et ex tota anima; sed ille actus magis competit statui gloriæ quam statui viæ; et ergo habitus charitatis magis competit statui gloriæ, et per consequens non evacuatur.

Præterea, aliqui moderni arguunt ad idem sic: Habitus qui indifferenter respicit unum objectum præsens et absens secundum omnes status manet in omni statu: sed charitas indifferenter respicit unum objectum præsens et absens secundum omnes status, puta viæ et gloriæ; ergo manet in omni statu, et per consequens manet in gloria et non evacuatur. — Sed occurrit hic unum dubium, scilicet si actus charitatis viæ et actus charitatis patriæ sunt ejusdem rationis. Et est dicendum quod non, quia actus charitatis in via est meritorius, actus autem charitatis in patria non est meritorius, alioquin in patria Beati continue mererentur; sed meritorium et non meritorium non sunt ejusdem rationis; ergo illi actus non sunt ejusdem rationis. — Præterea, actus charitatis in patria est beatificus, actus autem charitatis in via non est beatificus; sed actus beatificus et non beatificus non sunt ejusdem rationis.

Contra solutionem istius dubii instatur quia causa ejusdem rationis arguit effectum ejusdem rationis; sed patet ex dictis quod charitas in patria non evacuatur, immo manet charitas eadem in patria quæ habetur in via; ergo videtur quod effectus sive actus charitatis in via et in patria sunt ejusdem rationis.

Dicendum quod non sequitur, quia ad hoc quod

actus eliciatur, non solum requiritur charitas sed etiam requiritur cognitio; sed modo ita est quod alia cognitio habetur in via et alia in patria, quia in gloria habetur cognitio in lumine gloriæ, in via autem habetur cognitio in lumine fidei, et ista lumina sunt alterius rationis, et ideo actus qui eliciuntur a charitate cum diversitate horum luminum sunt alterius rationis.

AD PRIMUM PRINCIPALE dicendum quod non est similis imperfectio in charitate et in aliis virtutibus, nam aliæ virtutes dicuntur imperfectæ quia in actibus suis includunt aliquid ad quod necessario sequitur imperfectio aliqua. Actus autem charitatis non sic, quia indifferenter se habet ad perfectionem et imperfectionem, et accidunt sibi ista; et hæc est via Scoti. — *Aliter* potest dici sustinendo responsionem datam in principio quæstionis, et tunc instatur quod cum aliquis potest esse beatus in via, quia secundum perfectionem habitus potest elici actus; dicendum quod non sequitur, quia ad hoc ut eliciatur actus beatificus non solum requiritur charitas sed etiam præsentia objecti beatifici in lumine gloriæ, quæ præsentia non potest haberi in via de lege communi.

Ad secundum dicendum quod quamvis latentia sit formalis ratio in objecto fidei vel spei, tamen actus fidei est per se talis quod necessario concomitatur eum imperfectio ex determinatione sui habitus; ideo fides inclinat ad talem actum in via ad quem non potest inclinare in patria, charitas autem

licet modo sit circa objectum latens, non tamen inclinat ad actum sic imperfectum sed ad actum cui accidit imperfectio.

Distinctio XXXII.

Præmissis adjiciendum est.....

Circa Dist. 32. quæritur primo:

QUÆSTIO I.

Utrum Deus diligat omnia æqualiter.

Et videtur quod non, quia Deus diligit bonum in eo quod bonum; sed omnia non sunt æqualiter bona; ergo Deus non diligit omnia æqualiter.

2. Præterea, sicut Deus dispensat creaturis sua dona, ita diligit creaturas; sed sua dona non dispensat Deus æqualiter creaturis; ergo, etc.

3. Præterea, qui unum approbat et aliud reprobat non diligit omnia æqualiter; sed Deus aliqua approbat et aliqua reprobat, quia aliquos homines præmiat et aliquos damnat; ergo, etc.

Contra. Eo modo Deus diligit creaturas quo habet curam de eis; sed Deo æqualis est cura de omnibus, ut dicitur *Sapient. 6.;* ergo æqualiter diligit omnia. — Præterea, sicut Deus intelligit omnia, ita omnia diligit; sed omnia æqualiter intelligit; ergo omnia æqualiter diligit.

AD EVIDENTIAM hujus quæstionis, quia dilectio est actus voluntatis, ideo *primo* oportet videre si in Deo est voluntas; *secundo,* si Deus diligit omnia

generaliter; *tertio*, si Deus diligit omnia æqualiter.

Primus Articulus patet ex dictis *lib. 1. Dist. 10. q. 1. art. 1.* et aliqualiter *Dist. 35. ejusdem primi.*

Quantum ad secundum Articulum dico quod Deus diligit omnia generaliter, quia sicut omnis intellectus potest in omne diligibile, ita omnis voluntas potest in omne volibile; ergo voluntas divina potest diligere omnia diligibilia; sed hoc non potest potentia ante actum, quia jam esset imperfecta: ergo potest potentia cum actu; ergo diligit omnia alia a se.

Præterea, Deus produxit alia omnia a se voluntate; sed qui producit aliud a se voluntate diligit illud; ergo Deus diligit omnia.

Præterea, *Gen. 1.* Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valde bona. Ex hoc arguitur sic: Summum bonum diligit omne bonum; sed Deus est summum bonum; ergo Deus diligit omne bonum. Sed cuncta quæ fecerat erant valde bona; ergo Deus diligit omnia bona. Hic scribitur *Sapient. 10.* Diligis, Domine, omnia, et nihil odisti eorum quæ fecisti.

Quantum ad tertium Articulum, scilicet si Deus diligat omnia æqualiter, dicitur uno modo secundum viam Magistri *in littera*, quod dilectio Dei accipitur dupliciter, scilicet secundum essentiam, et secundum efficaciam. Si loquimur de

dilectione Dei secundum essentiam seu secundum actum essentialem; sic diligit omnia æqualiter uno simplici actu et indivisibili. Si autem loquamur de dilectione Dei secundum efficaciam, hoc est quantum ad effectum consequentem, sic non diligit omnia æqualiter, quod patet per hoc quia inæqualiter dona sua dispensat. Alio modo dicitur, et in idem reddit, quod dilectio Dei potest comparari vel ad agens vel ad objecta connotata. Si loquimur primo modo, conceditur quod omnia diligit æqualiter. Si secundo modo, non conceditur.

EX DICTIS patet ad argumenta principalia, quia argumenta ad primam partem arguunt de dilectione secundum efficaciam, alia autem arguunt de dilectione secundum essentiam.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum Christus magis dilexerit Petrum an Joannem.

Et videtur quod Joannem, quia *Joan. ultimo* dicitur: Hic est discipulus ille quem diligebat Jesus. Sed ly *hic* non accipitur secundum distinctionem, quia Christus diligebat alios discipulos; ergo accipitur secundum excellentiam, et sic diligebatur super omnes.

2. Præterea, glossa *Joan. ultimo* dicit quod Petrus plus diligebat, Joannes autem plus diligebatur.

3. Præterea, ille plus diligitur cui ostenduntur signa majoris familiaritatis; sed Joanni ostende-

bantur a Christo signa majoris familiaritatis, unde supra pectus Domini in cœna recubuit; ergo.

Contra. Joan. ultimo dicitur: dixit Dominus Petro: Simon, diligis me plus his?; sed hoc non quæreret Deus a Petro nisi sciret quod eum Petrus plus amaret, sicut glossa ibi dicit; sed qui plus diligit Deum plus diligitur; ergo plus diligebatur Petrus. — Præterea cui committitur cura universalis Ecclesiæ maxime diligitur; sed Petro committebatur cura universalis Ecclesiæ; ergo. — Sed si dicas argumentum non valere quia Christus commendavit Matrem suam Joanni non Petro. *Contra.* Deus plus diligit universalem ecclesiam, totam congregationem fidelium, quam aliquam particularem personam; sed cura universalis Ecclesiæ commissa est Petro et non Joanni; ergo, etc.

RESPONDEO. Ad istam quæstionem sunt tres modi dicendi et omnes boni.

Unus modus est Augustini *super Joan.* qui dicit quod est dilectio in signo exteriori et est dilectio in affectu interiori. Si loquimur de dilectione in *signo exteriori*, sic Christus magis diligebat Joannem, quia signa majoris familiaritatis ei ostendit, unde sicut dictum est, supra pectus Domini in cœna recubuit. Si autem loquimur de dilectione in *affectu interiori*, sic Christus magis diligebat Petrum, quia majus munus gratiæ sibi dedit. *Contra hoc objicitur*, quia Christus qui est veritas illum plus debet diligere et majora signa dilectionis ostendere qui habet majus munus gratiæ; sed Petrus per te habuit

majus munus gratiæ; ergo Christus debuit ostendere Petro signa majoris familiaritatis quam Joanni. — *Sed ad hoc* respondet Augustinus ibidem dicens quod quia per Petrum et Joannem significatur duplex vita, scilicet per Petrum vita activa, per Joannem vita contemplativa, vita autem activa est laboriosior et fructuosior; contemplativa vero est purior et jucundior, et ideo ad ostendendam hujus duplicis vitæ differentiam magis familiarem Christus se exhibebat Joanni quam Petro.

Alius modus dicendi est quod Petrus dilexit ferventius, ideo diligebatur fortius. Joannes vero diligebat dulcius, ideo diligebatur a Christo familiarius, et sic secundum diversas vias de utroque potest concedi quod magis diligebat et magis diligebatur.

Tertius modus dicendi est quod Petrus magis dilexit Deum in proximo, Joannes vero magis Deum in se dilexit, unde Petrus suscepit curam regiminis, Joannes vero curam contemplationis; ergo Petrus efficaciorem gratiam habuit ad laborem actionis, Joannes vero efficaciorem ad quietem contemplationis.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA patet ex dictis quia quæcunque istarum viarum teneatur, patet quod argumenta currunt viis suis, etc.

Distinctio XXXIII.

Post prædicta de quatuor...

Circa istam Dist. 33. quæritur:

QUÆSTIO I.

Utrum virtutes morales sint subjective in voluntate et in parte rationali.

Et videtur quod non, quia Philosophus et Commentator *1. Ethic.* ponunt eas in parte irrationali; ergo.

2. Præterea. Philosophus *3. Ethic.* ponit temperantiam et fortitudinem in appetitu sensitivo: ergo.

3. Præterea, temperantia est in concupiscibili, fortitudo autem in irascibili; sed irascibile et concupiscibile dicuntur in appetitu sensitivo et non in voluntate; ergo.

Contra. Virtus est habitus electivus *ex. 2. Ethic.;* sed electio est actus voluntatis aut rationis; ergo virtus ponitur in voluntate vel in parte rationali. — *Præterea,* bonum honestum est objectum virtutis; sed bonum honestum est etiam objectum voluntatis; ergo virtus ponitur in voluntate. — *Præterea,* virtus est principium actus laudabilis *ex 2. Ethic.;* ergo debet poni in illa potentia cui competit laus.

Sed potentia cui maxime competit laus est voluntas; ergo virtus ponitur subjective in voluntate.

RESPONSIO. In ista quæstione sunt quatuor videnda. *Primo* quid est virtus moralis. *Secundo* unde virtus moralis generatur. *Tertio* quot sunt virtutes morales. *Quarto* in quo sunt subjective.

Primus Articulus patet *lib. 2. Dist. 27. q. 1. art. 1.*

Quantum ad secundum Articulum patet per Aristotelem *in principio 2. Ethic.* quod virtus moralis non inest nobis a natura, sed generatur ex operibus. Et hoc probatur quinque rationibus:

Primo sic: in his quæ nobis insunt a natura non fit variatio per consuetudinem. *Exemplum* suum est de lapide, qui si millesies projiciatur superius, numquam tamen assuescit superius ascendere; sed in virtutibus moralibus fit variatio per consuetudinem; ergo non insunt nobis a natura, sed generantur ex operibus.

Secundo sic: in his quæ insunt nobis a natura, potentia præcedit actum; sed in virtutibus moralibus actus præcedit potentiam; ergo.

Tertio sic: legislatores faciunt cives bonos per assuefactionem; sed cives non fiunt boni nisi ex virtutibus; ergo virtutes sunt per assuefactionem, et ita ex operibus generantur.

Quarto sic: ex illis virtutes generantur, per quorum opposita corrumpuntur; sed virtutes corrum-

puntur ex malis operibus; ergo virtutes generantur ex bonis operibus.

Quinto sic: sicut se habet ars ad duas operationes, ita et virtus; sed ars generatur ex bonis operibus et corrumpitur ex malis operibus. *Exemplum* Philosophi est de ædificatione, aliud est de cytharizando; ergo virtus generatur ex bonis operibus. Ex ista conclusione infert Aristoteles unum corollarium, quod oportet operationes quales, idest bonas, reddere et a juventute exercitari in bonis operibus; quia secundum differentiam operationum generantur habitus differentes.

Quantum ad tertium Articulum dicitur communiter, secundum viam theologorum, quod sunt quatuor virtutes morales, scilicet prudentia, justitia, temperantia, fortitudo; ad cujus declarationem assignant aliqui istam sufficientiam, quod sicut quatuor fuerunt nobis inflicta per peccatum, ita oportet ponere quatuor virtutes; fuerunt enim nobis per peccatum inflicta ignorantia, concupiscentia, infirmitas et malitia. Contra ignorantiam ponitur prudentia; contra concupiscentiam, temperantia; contra infirmitatem ponitur fortitudo; contra malitiam ponitur justitia.

Aliqui vero assignant istam sufficientiam sic, quia aut virtus est circa passiones aut circa actiones. Si circa *passiones*, hoc contingit dupliciter, quia aut est circa passiones illatas, et sic ponitur fortitudo; aut circa passiones innatas, et sic ponitur temperantia. Si autem virtus ponitur circa *actiones*,

hoc contingit dupliciter, quia aut est circa actiones *intrinsecas*, et tunc est prudentia; aut est circa actiones *extrinsecas*, et tunc est justitia.

Alii vero assignant istam sufficientiam sic: quia sicut virtutes theologicæ ordinant ad Deum, ita virtutes morales ordinant ad *seipsum* et ad *proximum*. Si ordinant ad seipsum, hoc contingit dupliciter, quia vel in *eligendis* et sic ponitur prudentia; vel in *respuendis* et sic ponitur temperantitia. Si autem ordinant ad proximum, hoc etiam contingit dupliciter, quia vel in *reddendis*, et sic ponitur justitia; vel in *sustinendis*, et sic ponitur fortitudo.

Alii vero assignant istam sufficientiam quod virtus moralis ordinat ad seipsum et ad proximum; si ordinat ad proximum, sic ponitur justitia; si autem ordinat ad seipsum, hoc contingit tripliciter, quia vel secundum partem intellectivam seu rationalem, et sic ponitur prudentia; vel secundum partem concupiscibilem, et sic ponitur temperantia; vel secundum partem irascibilem, et sic ponitur fortitudo. Et accipiuntur hic *irascibile* et *concupiscibile* prout sunt in appetitu rationali.

Quantum ad quartum Articulum, dicunt aliqui quod virtutes morales non ponuntur *in voluntate*, sed sunt *subjective* in appetitu *sensitivo*, quod probant sic: Habitus virtuosus ponitur in potentia ad hoc ut determinet potentiam ad bonum simpliciter; sed voluntas est per se determinata ad bonum simpliciter, cum ei hoc ostenditur ab intellectu; ergo virtus non ponitur in voluntate

quia superflueret. — *Præterea*, medium quod est virtus ibi ponitur subjective ubi sunt passiones et extremitates vitiosæ; sed passiones sunt in appetitu sensitivo; ergo, etc. — *Confirmatur*, quia ibi apponitur medicina ubi est infirmitas vitiorum; sed illæ sunt in appetititu sensitivo; ergo. — *Præterea*, si virtus moralis ponitur *subjective* in voluntate vel in parte rationis, sequitur quod cum ista sint in Angelo, quod Angelus potest acquirere virtutes morales, cujus contrarium dicit Philosophus *4. Ethic.* qui removet a diis virtutes morales.

Contra istam opinionem arguitur per tres rationes factas ad principale de habitu electivo et de objecto virtutis et de actu laudabili.

Præterea, Augustinus *de moribus Ecclesiæ* dicit quod virtutes morales non sunt nisi amores ordinati; sed amores ordinati sunt in voluntate; ergo, etc. Idem ponit Augustinus *14. de Civ. Dei* diffuse pertractans illud.

Præterea, in statu innocentiæ, secundum Magistrum, Adam habuisset virtutes morales, et tunc tamen non fuissent in appetitu sensitivo, quia nulla fuisset rebellio virium sensitivarum ad rationem.

Præterea, rationes opinionis non valent, imo prima ratio trahitur ad oppositum quadrupliciter: *Primo* sic: potentia quæ est indeterminata ad opposita, puta ad virtutem et vitium, oportet quod determinetur per habitum; sed voluntas est indeterminata ad virtutem et ad vitium; ergo oportet ut determinetur per habitum. *Secundo* sic: illa potentia quæ patitur difficultatem, indiget habitu ad

hoc ut facilitetur; sed voluntas est hujusmodi; ergo, etc. *Tertio* sic: voluntas non est magis determinata quam intellectus nec minus determinabilis; sed in intellectu ponuntur virtutes intellectuales; ergo in voluntate ponuntur virtutes morales. *Quarto* sic: voluntas habet habitum ad diligendum, puta charitatem; sed ista est determinata ad diligibilia sicut ad alia; ergo.

Secunda etiam ratio trahitur ad oppositum, quia ubi sunt passiones et extremitates, ibi ponitur virtus quod est medium; sed secundum Augustinum *14. de civ. Dei*, passiones sunt in voluntate; ergo.

Ad tertiam autem rationem dicitur dupliciter: *primo* concedendo *consequentiam;* quia si Deus crearet Angelum nudum in puris naturalibus, ita quod non haberet virtutes morales, ipse potest tales virtutes acquirere ex multis electionibus, non quidem quod essent sibi inexistentes circa passiones in appetitu sensitivo, sed tantum circa passiones in universali ostensas per intellectum. *Aliter* potest dici negando *consequentiam.* Dato enim quod Angelus habeat in voluntate virtutes, et tales virtutes sunt in voluntate subjective sive in appetitu rationali, non propter hoc oportet concedere quod Angelus potest acquirere tales virtutes morales, scilicet quia virtus est circa bonum difficile, tale autem bonum non est difficile alicui nisi habenti appetitum sensitivum qui natus est moveri in oppositum illius boni; ergo qui non habet appetitum sensitivum non potest acquirere virtutes morales, et quia Angeli non habent appetitum, ideo non possunt ac-

quirere virtutes morales quamvis ponantur in voluntate.

Dicitur ergo ad quæstionem, quod virtutes morales sunt in parte rationali, ubi notat quidam, scilicet Bonaventura, quod rationale accipitur duobus modis. Uno modo ut distinguitur contra potentiam *sensitivam*, et sic omnes virtutes sunt in parte rationali. Alio modo, prout distinguitur contra potentiam *volitivam*, et sic in parte rationali ponitur tantum prudentia. Ceteræ autem virtutes, scilicet justitia, temperantia, et fortitudo ponuntur in voluntate. Est autem notandum propter auctoritatem Philosophi qui videtur dicere contrarium, quod licet virtutes morales ponantur in voluntate modo præexposito, tamen voluntas potest imperare appetitui sensitivo moderando passiones ejus circa fugienda vel prosequenda. Et ex his actibus potest derelinqui et generari quidam habitus, qui potest dici virtus, non quidem virtus ut est habitus *electivus*, ut hic loquimur; sed in quantum est habitus *inclinativus* ad ea quæ sunt consona rectæ rationi. Et ex hoc dico quod omnes auctoritates quæ ponunt virtutes in appetitu sensitivo, loquuntur de habitu ultimo modo sumpto, de quo nihil ad propositum; et per hoc patet ad *argumenta principalia.*

Ad tertium principale scilicet de *irascibili* et *concupiscibili* dico quod irascibile et concupiscibile non solum sunt in appetitu sensitivo, sed etiam sunt in voluntate.

Distinctio XXXIV et XXXV.

Nunc de septem donis...

Circa Distinct. 34. et 35. quæritur:

Quæstio I.

Utrum dona Spiritus Sancti differant a virtutibus.

Et videtur quod non, quia Gregorius pertractans illud Job: Nati sunt ei filii septem, dicit quod cum Spiritus Sanctus fecundat mentem, nascuntur in ea septem virtutes, scilicet: sapientia, intellectus consilium, fortitudo, scientia, pietas et spiritus timoris Domini; ergo, secundum Gregorium, dona sunt virtutes.

2. Præterea, cuicunque competit definitio et definitum; sed definitio virtutis competit donis; ergo dona sunt virtutes. Probatio *minoris:* Virtus, secundum Augustinum, est bona qualitas mentis qua recte vivitur; sed hæc definitio convenit donis; ergo.

Contra. Gregorius *in Moral.* super illud *Job:* Nati sunt ei septem filii et tres filiæ, dicit quod septem filii sunt septem dona Spiritus Sancti, tres autem filiæ sunt virtutes; ergo virtutes differunt a donis sicut filii a filiabus. — *Præterea,* quæ non habent easdem differentias divisivas non sunt idem;

sed dona et virtutes non habent easdem differentias divisivas, quia virtutes per morales et theologicas, dona autem non; ergo. — *Præterea*, timor non est virtus, *ex 3. Ethic.*; sed timor Domini est donum; ergo virtus et donum non sunt idem.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt duo videnda. *Primo*, quæ et quot sunt dona Spiritus Sancti. *Secundo*, si dona et virtutes differunt.

Quantum ad primum dico quod septem sunt dona Spiritus Sancti, videlicet donum sapientiæ, scientiæ, intellectus, consilii, fortitudinis, pietatis et timoris Domini, unde *Isaias 11.*: requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus, etc. — Item Gregorius *in Moral.* dicit quod per septem filios Job intelliguntur septem dona Spiritus Sancti. — Item Glossa *Isaiæ* dicit quod per septem mulieres, quæ apprehenderunt virum unum, intelliguntur septem dona Spiritus Sancti.

Si autem quæratur sufficientia horum donorum, assignatur a quibusdam talis: Tot sunt dona Spiritus Sancti quot sunt vitia capitalia, quia per illa vitia excluduntur; sed vitia principalia sunt septem; ergo similiter dona Spiritus Sancti erunt septem. Et ordinantur sic: Sapientia est contra luxuriam; scientia contra iram, quia ira habet execrare; intellectus est contra gulam; consilium est contra avaritiam; fortitudo contra accidiam; pietas contra invidiam; timor Domini contra superbiam.

Gregorius tamen *in Moralibus* aliter ordinat dicens quod sapientia est contra stultitiam; intellectus

contra ebrietatem; consilium contra præcipitationem; fortitudo contra pusillanimitatem; scientia contra ignorantiam; pietas contra duritiam; timor Domini contra superbiam.

Alii autem assignant istam sufficientiam sic: Dona sunt ad expedite perveniendum ad ultimum finem. Hoc autem potest esse dupliciter, quia aut expediunt contra malum, aut ad bonum. Si *primo modo*, sic est donum timoris. Si *secundo modo*, hoc potest esse dupliciter, quia aut expediunt sive promovent ad bonum quod est finis, vel ad bonum quod est ad finem. Si *primo* modo hoc contingit dupliciter, quia vel promovent per modum videntis, et sic ponitur donum intellectus, vel per modum gustantis et sic ponitur donum sapientiæ. Si autem promovent ad bonum quod est ad finem, hoc contingit dupliciter, quia illud bonum vel est supererogationis, vel necessitatis. Si supererogationis, hoc contingit dupliciter, quia donum ad illud bonum aut se habet per modum dirigentis, et sic ponitur donum consilii; aut se habet per modum exequentis, et sic ponitur donum fortitudinis. Si autem ponatur illud donum esse necessitatis, hoc etiam contingit dupliciter, quia donum respectu illius boni aut se habet per modum *regulantis*, et sic ponitur donum scientiæ; aut se habet per modum *exequentis*, et sic ponitur donum pietatis.

Quantum ad secundum Articulum sunt quatuor modi dicendi. *Unus* Henrici *Quodl. 4. q. 33.* qui dicit quod sicut circa delectationes

vitiosas contingit aliquem tripliciter se habere, scilicet modo *humano*, modo *superhumano*, et modo *inhumano*, ita similiter circa tristitias contingit aliquem tripliciter se habere: primo, modo humano ut quando circumstantiis debitis sustinet terribilia; secundo, modo superhumano ut quando sustinet terribile cum gaudio sicut fuit in martyribus; tertio, modo inhumano et quasi divino quando non solum sustinet terribilia, sed etiam gaudenter appetit, sicut Paulus dicebat: cupio dissolvi et esse cum Christo. Dicendum ergo ad propositum quod virtutes, dona et beatitudines differunt, quia virtutes perficiunt hominem modo humano, dona autem modo superhumano; sed beatitudines perficiunt modo inhumano et divino.

Contra hoc objicitur sic, secundum Augustinum: charitas est virtus excellentissima, et etiam secundum Apostolum; si tradidero corpus meum ita ut ardeam (quod tamen est superhumanum, immo etiam inhumanum) charitatem autem non habeam, nihil sum et nihil mihi prodest; ergo dona non differunt a virtutibus per hoc quod perficiunt modo superhumano, cum charitas sit donum excellentissimum in perficiendo.

Alius est modus dicendi Thomæ *1. secundæ q. 68. art. 1.* quod virtutes dicuntur quæ perficiunt appetitum in quantum movetur a ratione recta; dona autem dicuntur quæ perficiunt appetitum in quantum movetur a Spiritu Sancto vel a Deo.

Contra opinionem istam objicitur, quia *primum*

dictum supponit falsum, scilicet quod ratio movet appetitum, cujus contrarium ostensum fuit *Lib. 2. d. 38. q. 2.* nam ibi ostensum est quod voluntas potest se movere contra judicium rationis.

Præterea, contra *secundum dictum* de donis, arguitur sic: charitas habet imperare actibus omnium virtutum; ergo virtutes habent moveri per charitatem; ergo non est necessaria spiritualis motio Spiritus Sancti.

Præterea, virtutes theologicæ sunt perfectiores quam morales; sed virtutes morales cum potentia in qua sunt, sufficiunt ad eliciendum actus suos sine aliquo alio: ergo in virtutibus theologicis non est necessaria spiritualis motio Spiritus Sancti.

Alius est modus dicendi antiquorum, quod virtutes et dona et beatitudines differunt per hoc quod per virtutes contingit perfecte agere, per dona autem perfectius, sed per beatitudines expedite.

Contra hoc objicitur, quia eadem virtute operor et expedite operor, quia virtus est perfectio habentis, et opus ejus bonum seu perfectum reddit *ex 2. Ethic.*; ergo illa non est sufficiens differentia inter virtutes et dona. — *Confirmatur* quia communiter attribuuntur quatuor conditiones habitui, scilicet quod est illud quo habens operatur faciliter, delectabiliter, expedite et prompte.

Quartus modus dicendi est aliquorum modernorum qui consistit in tribus conclusionibus.

Prima est quod inter virtutes et dona non est distinctio realis, quia nulla pluralitas vel distinctio est ponenda sine necessitate; sed hic nulla est ne-

cessitas ad ponendum distinctionem realem inter dona et virtutes; ergo. Probatio *minoris*, quia sicut ad omnem actum humanum sufficiunt virtutes humanæ sine aliquo alio adveniente, ita ad omnem actum supernaturalem sufficiunt virtutes theologicæ; ergo non oportet ponere dona habitus realiter distinctos a virtutibus theologicis.

Secunda conclusio est quod dona et virtutes distinguuntur quantum ad respectus, quia dona dicuntur per comparationem ad principium, inquantum scilicet sunt a Deo; sed dicuntur virtutes, inquantum scilicet perficiunt subjectum in ordine ad actum. Sed restat dubium: si dona et virtutes sunt idem, quomodo se habent ad invicem? Et est dicendum, secundum istam viam, quod tria dona sunt idem cum tribus virtutibus theologicis, scilicet intellectus, sapientia et scientia sunt idem quod fides, spes et charitas. Alia autem quatuor dona sunt idem cum quatuor virtutibus cardinalibus, quia donum pietatis reducitur ad justitiam; donum autem timoris Domini reducitur ad temperantiam; donum autem fortitudinis est constantia sive fortitudo; donum autem consilii est prudentia.

Si teneatur ista opinio potest responderi ad argumenta facta ad secundam partem quæstionis.

Ad primum dicendum quod si accipiantur tres virtutes tantum et septem dona, tunc est bene differentia inter dona et virtutes, et ponunt in numerum, et sic accipit Gregorius. Si autem accipiantur septem virtutes et septem dona, tunc non habent differentiam realem, ut dictum est.

Ad secundum, de differentiis divisivis, est neganda *minor*, quia, ut patet ex dictis, tria dona sunt idem cum tribus virtutibus theologicis, et quatuor dona cum quatuor virtutibus cardinalibus.

Ad tertium dicendum quod accipiendo donum timoris Domini, illa bene est virtus, et de illa non loquitur Aristoteles in *Ethic.;* loquitur enim ibi de aliis timoribus.

Si autem ista quarta opinio non placet, et ponatur realis differentia inter virtutes et dona, potest dici *ad primum in contrarium* quod nomen virtutis et doni aliquando accipitur communiter, et sic virtutes dicuntur dona, et dona virtutes, et sic accipit Gregorius. Aliquando accipitur proprie, et sic quemadmodum virtutes et dona distinguuntur secundum rem, ita etiam distinguuntur secundum nomen.

Ad secundum dicendum quod illa non est propria definitio virtutis, sed est quædam notificatio communis, ideo potest dici tam de virtutibus quam de donis.

Distinctio XXXVI.

Solet etiam quæri....

Circa istam Dist. 36. quæritur.

QUÆSTIO I.

Utrum virtutes morales sint connexæ.

Et videtur quod non, quia aliquis potest esse inclinatus ad actum unius virtutis et non ad actum alterius; ergo potest acquirere virtutem ad cujus actum naturaliter inclinatur et non ad alteram.

2. Præterea, dato quod naturaliter inclinetur ad plures virtutes, tamen potest exercitari circa materiam unius virtutis et non circa materiam alterius, puta circa materiam fortitudinis, et non circa materiam temperantiæ; ergo potest acquirere unam virtutem et non aliam, et per consequens virtutes non sunt connexæ. In oppositum est Gregorius *2. Moralium* dicens: Quisquis una virtute pollere creditur, tunc veraciter pollet cum vitiis, circa aliam partem non subjacet. Et *Lib. 19.* ibidem *c.* 3. dicit quod una virtus sine alia non est virtus.

3. Præterea, Commentator super *6. Ethic. in principio:* non existente temperantia qualiter esset justitia. Et idem dicit glossa *Apocal.* super illud: Civitas in quadro posita erat.

RESPONDEO. In ista quæstione tria sunt videnda. *Primo*, an virtutes morales sint connexæ inter se. *Secundo*, si sint connexæ cum prudentia. *Tertio* si sunt connexæ cum virtutibus theologicis.

Quantum ad primum, est opinio Thomæ *1. 2. q. 65. a. 1.* quod virtutes morales possunt accipi vel quantum ad esse imperfectum, vel quantum ad esse perfectum. *Primo* quidem *modo* non sunt connexæ, et una sine altera haberi potest. *Secundo modo* sunt connexæ ita quod una quantum ad esse perfectum non potest haberi sine aliis. Et ista *conclusio probatur* ab aliis qui sequuntur ipsum, sic: virtus perfecta non compatitur secundum aliquam obliquitatem, quia habentem perficit, et opus ejus bonum redit *ex 3. Ethic.*; sed si virtutes non essent connexæ, virtus compararetur secundum obliquitatem; ergo. *Minor* probatur, quia si esset vitium cum una virtute, tunc obliquaretur potentia. *Exemplum* de casto et avaro qui non faceret contra castitatem propter avaritiam pecuniæ.

Præterea, virtus est principium operandi delectabiliter *ex 7. Ethic.*; sed si aliquis haberet unam virtutem et non aliam aliquando operaretur cum tristitia; ergo habens unam virtutem habet omnes. *Minor* patet in avaro et casto, quia si avarus et castus contineat propter virtutem castitatis, tunc hoc erit cum tristitia propter amorem pecuniæ.

Præterea, omnis finis seu virtus ducit ad finem debitum; sed una virtus non perducit ad finem debitum, scilicet ad beatitudinem sine alia; ergo.

Præterea, justus est qui caret omni malo; sed nullus caret omni malo nisi habeat omnes virtutes; ergo virtutes sunt connexæ inter se.

Præterea, confirmatur hoc per auctoritates Sanctorum, quarum una est Gregorii *in Moralibus.* Alia est glossa *in Apocal.* sicut fuit argutum ad principale.

Contra istam opinionem objicitur sic: virtutes non necessario sunt connexæ in esse imperfecto; ergo nec in esse perfecto. *Antecedens* conceditur ab eis. *Consequentia* probatur sic: sicut virtutes in esse imperfecto acquiruntur ex actibus, ita etiam in esse perfecto; ergo sicut potest se exercere in actibus usque ad gradum virtutis in esse imperfecto, ita potest se exercere in aliis actibus usque ad gradum perfectum; ergo si non sunt connexæ in gradu imperfecto sequitur quod non necessario sint connexæ in gradu perfecto. Et hoc ideo, ut dictum est, quia potest se exercere in actibus circa materiam unius virtutis non exercendo se circa materiam alterius virtutis.

Respondetur quod bene potest se exercere circa materiam unius virtutis *in re,* non exercendo se circa materiam alterius virtutis: tamen *in conceptu,* de necessitate habet materiam alterius virtutis, et sic non exercitat se circa materiam unius virtutis quin etiam exercitet se circa materiam alterius virtutis. Et hoc non valet, quia possibile est, sicut experimur, quod aliquis non habeat materiam alicujus virtutis nec in re nec in conceptu. Et præterea, cum materiæ sint diversæ, et voluntas sit libera, non vi-

detur ratio quare non possit se exercere vel exercitare circa unam materiam et non circa aliam.

Præterea, virtus est habitus electivus immediate existens determinata recta ratione *ex 2. Ethic.;* sed talis determinatio et conformitas potest esse circa materiam unius virtutis absque omne dictamine recto circa materiam alterius virtutis; ergo.

Præterea, inconveniens est quod duæ virtutes sint sibi invicem causæ essendi, quia tunc esset circulatio in causis, quod est inconveniens, secundum Philosophum *in Post.*; sed si virtutes essent connexæ, ut ponit prima opinio, tunc essent sibi invicem causæ essendi; ergo. Probatio *minoris:* nam si fortitudo non esset perfecta nisi quia concomitatur eam temperantia, et similiter temperantia non esset perfecta nisi quia concomitatur eam fortitudo; ergo temperantia est causa essendi fortitudinem, et fortitudo est causa essendi temperantiam.

Præterea, in virtutibus moralibus major videtur connexio inter species ejusdem generis quam inter duo genera, et hoc ideo quia materiæ specierum ejusdem generis sunt magis connexæ quam species duorum generum; sed species ejusdem generis virtutis non sunt connexæ, puta virginitas et castitas conjugalis; ergo.

Ultimo arguitur sic: virtus est perfectio hominis partialis non totalis, alias sufficeret una virtus moralis; sed quando sunt plures perfectiones partiales alicujus, illud potest esse perfectum in summo secundum unam perfectionem, non obstante quod

careat alia perfectione; ergo aliquis potest habere unam virtutem in summo, dato quod non habeat alias. *Minor* declaratur in exemplo: nam visus et auditus sunt perfectiones hominis partiales, et potest homo perfecte habere sensum visus absque eo quod habeat sensum auditus.

Dicitur ergo ad quæstionem aliter, quod virtutes morales possunt accipi vel quantum ad *esse* vel quantum ad *conservari*. Quantum ad esse quidem, non necessario sunt connexæ, ut patet per argumenta contra præcedentem opinionem. Quantum autem ad conservari, sic se habent quod una virtus non diu durat sine alia.

Ad primum autem alterius opinionis est dicendum, quod virtus, aut accipitur secundum se, aut non in comparatione ad potentiam. *Primo modo* non compatitur secum aliquam obliquitatem, *secundo* vero *modo* potest esse obliquitas in potentia per accidens, quia non ratione virtutis quam habet, sed ratione alterius virtutis qua privatur seu quam non habet.

Ad secundum dicendum est eodem modo; nam virtus est principium operandi delectabiliter, quantum est de se. Si autem non operatur delectabiliter, hoc non est ratione sui sed per acccidens, quia caretur aliqua virtute.

Ad tertium dicendum quod ly *omne* potest accipi *distributive* aut *collective*. Si primo modo, *major* est falsa, quia non omnis, idest non quælibet virtus, per se ducit ad ultimum finem. Si autem accipiatur alio modo tunc *major* est vera, sed non est

contra me, quia habet talem sensum: omnis virtus, idest omnes virtutes, simul sumptæ, perducunt ad ultimum finem. Vel est dicendum quod finis virtutis est duplex scilicet *proprius* et *communis* qui est beatitudo vel felicitas. Nunc autem omnis virtus ducit ad finem proprium, sed non quælibet virtus per se ad ultimum finem quæ est felicitas.

Ad quartum, cum dicitur quod justus caret omni malo, dicendum quod *justitia* aliquando sumitur pro *omni perfectione*, et tunc includit omnes virtutes, ut patet *5. Ethic.*; aliquando autem dicit *virtutem specialem*, et tunc non oportet quod includat omnem virtutem, nec quod creato omni malo, sicut patet in quibusdam principibus, qui servant justitiam specialem, et tamen in quibusdam sunt incontinentes.

Ad auctoritates autem Gregorii et Glossæ, dicitur quod loquuntur de virtutibus prout sunt principia merendi, et hoc modo una virtus moralis non est sine alia; non autem loquuntur de virtutibus secundum se, ut sunt principia actuum moralium.

Quantum ad secundum Articulum, oportet *primo* videre si est una prudentia omnium virtutum moralium, an si quælibet virtus moralis habeat propriam prudentiam adjunctam. *Secundo*, oportet videre si virtutes morales sint annexæ cum prudentia.

Quantum ad primum est una opinio quod omnium virtutum moralium est una prudentia, quia

ad hoc quod habitus sit unus secundum speciem, sufficit habere unum objectum formale; sed omnis prudentia habet unum objectum formale, scilicet bonum operabile; ergo est tantum una prudentia.

Alia opinio dicit quod sunt distinctæ prudentiæ respectu distinctarum virtutum, quia sicut se habet ars respectu omnium artificialium, ita se habet prudentia respectu omnium agibilium, sed non est una ars respectu omnium artificialium; ergo non est una prudentia respectu omnium agibilium.

Præterea, quando generatur virtus moralis potest generari prudentia; sed una virtus potest generari sine alia; ergo una prudentia sine alia, et per consequens sunt distinctæ prudentiæ. Et confirmatur hoc experimento, quia aliqui habent prudentiam in una virtute et non in alia, sicut patet in viris religiosis qui sunt prudentes circa continentiam, et tamen non sunt prudentes in rebus bellicis. Dicitur ergo quod in virtutibus possumus attendere duplicem unitatem, scilicet unitatem secundum *speciem*, et unitatem secundum *ordinem*. Quantum ad unitatem secundum *speciem* sunt plures et distinctæ prudentiæ. Quantum ad unitatem secundum *ordinem*, sic conceditur quod sit una prudentia, sicut etiam dicimus quod scientia est una unitate ordinis, in qua tamen sunt plures conclusiones et habitus specifice distincti.

Præterea, ratio opinionis non valet, quia sequeretur quod omnes virtutes essent una virtus secundum speciem, quia objectum omnium virtutum est

bonum agibile, et hæc est una ratio formalis in objecto.

Quantum ad secundum, dicit una opinio quod virtutes sunt annexæ cum prudentia, quia virtus est habitus electivus determinatus a recta ratione *ex 2. Ethic.*; sed recta ratio non est sine prudentia; ergo virtutes sunt annexæ cum prudentia. Tertio dicit quod prudentia est annexa cum virtutibus moralibus, quia prudentia est recta ratio confesse, idest conformiter se habens appetitui recto, *ex 6. Ethic.*; sed appetitus non est rectus sine virtute morali; ergo. Aliis videtur quod non oporteat, quia possibile est quod aliquis abstineat propter malum finem ex conscientia erronea, et tunc talis habitus qui generatur ex illis actibus non est virtus, quia non est conformis rectæ rationi. Sed ponatur quod dimittat errorem, tunc iste habitus erit virtus, et tamen non erit habitus prudentiæ. In toto isto Articulo accipiatur quod plus placet.

Quantum ad tertium Articulum principalem dico quod virtutes morales possunt dupliciter accipi. Uno modo quantum ad *esse meritorium*, et sic necessario sunt connexæ cum virtutibus theologicis, quia charitas est principium actus meritorii, charitas autem præsupponit fidem et spem. Alio modo possunt accipi virtutes morales quantum ad *esse proprium* et *intrinsecum*, scilicet inquantum tales habitus, et sic non sunt connexæ cum theologicis. Et hoc probatur, quia sicut esse naturale potest esse et manere sine esse supernatu-

rali, ita perfectiones in esse naturali possunt manere sine perfectionibus in esse supernaturali; sed virtutes morales perficiunt naturaliter, theologicæ autem supernaturaliter; ergo illæ possunt esse sine istis, et per consequens non sunt connexæ.

Præterea, ad generationem virtutum moralium sufficiunt cognitio veri et dilectio boni; sed illa possunt haberi sine virtutibus theologicis; ergo virtutes morales possunt esse sine theologicis.

AD DUO ARGUMENTA PRINCIPALIA, patet quod non concludunt contra me, quia concludunt pro opinione recitata in *1. Artic.*

Ad auctoritates autem in contrarium, responsum est in fine *1. Articuli.*

Distinctio XXXVII et XXXVIII

Sed jam distributio Decalogi...

Circa istam Dist. 37. et sequentem, quæritur primo :

QUÆSTIO I.

Utrum omnia præcepta Decalogi sint de lege naturæ.

Et videtur quod non, quia in his quæ sunt a lege naturæ, non cadit dispensatio, etiam apud Deum ; sed in aliquibus præceptis Decalogi Deus dispensat ; ergo non omnia præcepta Decalogi sunt de lege naturæ. *Major* patet, quia quæ sunt de lege naturæ, vel sunt principia necessaria nota ex terminis, vel sunt conclusiones quæ necessario sequuntur ex illis principiis, et per consequens in eis non cadit dispensatio. Probatur *minor* in duobus casibus. *Primo,* quando Deus præcepit Abrahæ ut immolaret filium suum, quod erat contra illud præceptum : non occides. *Secundo,* quando Deus præcepit filiis Israel ut acciperent ab Ægyptiis vasa aurea et argentea, quod est contra illud præceptum : non furtum facies.

Contra. In decretis dicitur *Dist. 1.* Jus naturale est quod continetur in lege et Evangelio.

RESPONDEO. In ista quæstione sunt tria videnda.

Primo, quæ et quot sunt præcepta Decalogi. *Secundo,* qualiter præcepta Decalogi erant distincta in tabulis. *Tertio,* si omnia præcepta Decalogi sint de lege naturæ.

Quantum ad primum dico quod præcepta Decalogi sunt decem, quorum ratio et sufficientia sic accipitur: nam sicut legislator ad duo principaliter intendit, *primo* ut subditi ordinentur ad principem, *secundo* ut ordinentur ad se invicem, consimiliter præcepta Decalogi aut ordinantur ad Deum, aut ad proximum. Si ordinantur ad Deum hoc potest esse tripliciter quia aut ordinantur ad Deum in *corde,* aut in *ore,* aut in *opere.* Si in corde, tunc habetur illud præceptum: non habebis deos alienos. Si in ore, tunc habetur illud præceptum: non assumes nomen Dei tui in vanum. Si in opere, tunc habetur illud præceptum: memento ut diem sabbati sanctifices. Vel possunt distingui ista tria præcepta secundum Magistrum sic: primum præceptum pertinet ad Patrem in quo est auctoritas. Secundum ad Filium in quo est æqualitas. Tertium ad Spiritum Sanctum in quo est utriusque communitas. Si autem præcepta ordinant hominem ad proximum, hoc potest esse dupliciter quia vel per *exhibitionem beneficii,* vel *propter fugam nocumenti.* Si primo modo tunc ponitur hoc præceptum: honora patrem tuum et matrem tuam. Si secundo modo, hoc potest esse tripliciter; vel quia est contra nocumentum *operis,* vel contra nocumentum *oris,* vel contra nocumentum *cordis.* Si

præceptum est contra nocumentum operis, hoc contingit tripliciter, quia vel est contra nocumentum operis in *propriam personam* proximi, tunc datur hoc præceptum: non occides. Vel est contra nocumentum operis in *personam conjunctam*, et tunc datur hoc præceptum: non mœchaberis. Vel est contra nocumentum operis in *re utili*, tunc datur illud præceptum: non furtum facies. Si autem præceptum ordinat hominem ad proximum contra nocumentum oris, tunc datur hoc præceptum: non falsum testimonium dices. Si autem præceptum ordinat hominem ad proximum contra nocumentum cordis, hoc contingit dupliciter sicut sunt duo quæ possunt corde concupisci, puta res *delectabilis* vel res *utilis*. Si est res delectabilis datur hoc præceptum: non concupiscas uxorem proximi tui. Si autem est res utilis datur hoc præceptum: non concupiscas res proximi tui, non servum, non ancillam, etc.

Quantum ad secundum Articulum sunt tres modi dicendi. *Unus* Josephi qui dicit quod quinque præcepta erant in prima tabula et quinque in secunda. *Alius modus dicendi* est Origenis qui dicit quod quatuor præcepta erant in prima tabula et sex in secunda. *Tertius modus dicendi* est Augustini qui dicit quod tria præcepta erant in prima tabula scilicet: non habebis deos alienos, non assumes nomen Dei tui in vanum et memento ut diem sabbati sanctifices. Reliqua autem septem erant in

secunda tabula, et hic modus Augustini communiter a Doctoribus tenetur.

Quantum ad tertium Articulum sunt duæ opiniones. *Una* indistincte dicit quod omnia præcepta Decalogi sunt de lege naturæ, quia omnia talia præcepta, aut sunt sicut quædam principia practica nota ex terminis, vel sicut conclusiones quæ necessario sequuntur ex illis, et hoc quia omnia præcepta aut sunt *imperata*, aut *prohibita;* præcepta autem quæ sunt imperata habent bonitatem formalem,. præcepta vero prohibita habent in objectis malitiam formalem.

Alia est opinio quæ dicit quod aliquid esse de lege naturæ potest intelligi dupliciter. Uno modo tanquam principia practica nota ex terminis, vel tanquam conclusiones necessario sequentes ex illis, et hæc dicuntur strictissime esse de lege naturæ in quibus non cadit dispensatio, quia tunc fieret licitum illud quod de natura rei et ex se esset illicitum. — Alio modo dicitur aliquid esse de lege naturæ pro eo quod sunt consona dictamine legis naturæ, et in eis cadit dispensatio.

Ad propositum ergo dicitur quod præcepta tabulæ primæ sunt de lege naturæ ad minus duo prima, quæ sunt negativa, quia de tertio est dubium cum in illo sit dispensatum, quia sanctificatio sabbati est secundum ritum Judæorum, quæ secundum ritum Christianorum hodie non tenetur, quia illa sanctificatio translata est in diem Domi-

nicum. Præcepta autem secundæ tabulæ sunt de lege naturæ secundo modo.

Ex ISTA OPINIONE patet ad principale, quia arguit de præceptis secundæ tabulæ in quibus cadit dispensatio.

Ad argumentum autem contrarium, dico quod Gratianus in decretis loquitur de lege naturæ large, ut sumitur lex naturæ secundo modo, et non stricte.

QUÆSTIO II.

Secundo quæritur:

Utrum omne mendacium sit peccatum.

Et videtur quod non, quia mentiri est contra mentem ire vel dicere; sed aliquis potest dicere contra mentem, et tamen non peccat; ergo non omne mendacium est peccatum. *Probatio minoris:* non enim est verisimile quod Abraham, exercendo præceptum Domini in immolatione filii, peccaret, et tamen dixit contra mentem, quia dixit pueris suis; expectate hic, ego autem et puer meus usque illuc properantes, revertemur ad vos, et tamen non intendebat reverti cum puero quia debebat eum immolare.

Contra, in Psal. Perdes omnes qui loquuntur mendacium.

IN QUÆSTIONE sunt duo videnda. *Primo*, si omne mendacium sit peccatum. *Secundo*, si omne mendacium sit peccatum mortale.

Quantum ad primum, dico quod omne

mendacium est peccatum, quia quicunque facit alteri quod sibi non vult fieri, peccat; sed qui mentitur facit alteri quod sibi non vult fieri; ergo. *Minor* probatur, quia qui facit alteri quod sibi non vult fieri, facit contra generale præceptum de dilectione proximi: diliges proximum sicut teipsum.

Præterea, quicunque abutitur aliqua re, peccat; sed qui mentitur abutitur vocibus seu verbis, quæ sunt ad signandum interiorem animi conceptum uno modo, ut visum est *Lib. 1. dist. 8. q. 1.*; ergo qui mentitur peccat.

Præterea, alii probant idem sic: quicunque vadit contra primam veritatem, quæ est Deus, peccat; sed qui mentitur vadit contra primam veritatem; ergo.

Præterea, actus transiens super materiam indebitam est malus; sed mendacium est actus transiens super materiam indebitam; ergo est malus et per consequens peccatum.

Quantum ad secundum Articulum, scilicet si omne mendacium est peccatum est sciendum quod Augustinus *in Lib. de mendacio* ponit octo genera mendaciorum, tamen, sicut ponit Magister *in littera*, omnia possunt reduci ad tria, scilicet ad mendacium *officiosum*, *jocosum* et *perniciosum*. Dicitur autem mendacium officiosum, quando aliquis mentitur pro utilitate alicujus sine damno alterius. Dicitur vero mendacium jocosum, quando quis recitat historias vel fabulas, in quibus recitans non intendit decipere nec audiens decipitur.

Dicitur autem mendacium perniciosum, quando semper lædit.

Ad propositum ergo dicuntur duæ conclusiones. *Prima* est quod mendacium officiosum et jocosum non sunt peccata mortalia viris imperfectis, quia quod non est contra charitatem Dei vel dilectionem proximi non est peccatum mortale; sed mendacia prædicta non sunt contra charitatem vel dilectionem Dei et proximi; ergo.

Secunda conclusio est quod mendacium perniciosum semper est peccatum mortale, quia quod est contra charitatem Dei et proximi est peccatum mortale; sed mendacium perniciosum est hujusmodi; ergo.

Sed restat hic unum dubium: si mendacium jocosum et officiosum sint peccata mortalia in viris perfectis, puta religiosis et prælatis. Et dicunt aliqui quod sic, quia in hoc faciunt statum suum vilescere ne credatur eis, et per consequens ea quæ dicuntur ab eis exponuntur derisioni. — *Contra hoc* objicitur, quia quod in uno est veniale, in altero non est mortale nisi obligetur ad illud ex voto; sed viri perfecti non obligantur ex voto ad non mentiendum jocose; ergo cum in aliis hoc sit veniale, eis non erit mortale.

Ideo dicitur secundum alios, distinguendo de persona perfecta, quia est quædam perfecta in statu perfectionis *perficiendæ* sicut prælatus, et quædam in statu perfectionis *acquirendæ* sicut religiosus.

De primo potest concedi quod exercendo actus qui competunt sibi ratione talis perfectionis et sta-

tus, puta docere et prædicare, mendacium esset in eo peccatum mortale, quia ex hoc auferetur utilitas et soliditas doctrinæ quam prædicat, juxta illud Augustini *ad Hieron.* : si ad scripturas sacras admissa fuerint quæcunque mendacia jocosa, nihil in eis remanet soliditatis. — Si autem loquamur de persona quæ habet statum perfectionis *acquirendæ* non *exercendæ*, videtur aliud dicendum, quia talis non videtur obligatus plus quam cæteri, nisi ad ea quæ vovit. Non enim assumpsit statum curæ pastoralis, ideo si non exercet actus perfectionis, cujusmodi est docere et prædicare, non videtur peccare mortaliter in mendacio jocoso vel officioso, nisi forte propter scandalum, quia imperfecti magis possunt scandalizari de mendacio hujus personæ, quam de mendacio personæ communis.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dicendum quod Abraham non dixit ibi contra mentem, quia sicut recitat Josephus *in lib. Antiquitatum* : dum Abraham solus iret cum filio, informavit eum qualiter fuerit miraculose conceptus et qualiter eum, si esset mortuus, miraculose resuscitaret, et hoc Abraham firmissime creditur expectasse, quia non dubitabat de promissione Dei in Isaac, unde credebat eum miraculose resuscitandum et secum reversurum ad pueros suos : sic non dixit aliter quam sentiret in mente.

Distinctio XXXIX.

Nunc de perjurio videamus...

Circa istam Dist. 39. quæritur :

QUÆSTIO I.

Utrum perjurium sit peccatum mortale.

Et videtur quod non, quia perjurium non est nisi quoddam mendacium ; sed non omne mendacium est peccatum mortale, ut dictum est in præcedenti quæstione.

Contrà. Quod fit in contemptum Dei est peccatum mortale ; sed perjurium fit in contemptum Dei ; ergo.

AD EVIDENTIAM HUJUS QUÆSTIONIS est sciendum quod triplex est juramentum scilicet *incautum*, *coactum* et *dolosum*. Dicitur autem juramentum *incautum*, quando quis jurat de re illicita, puta si jurat interficere hominem, et tale quidem juramentum non obligat ad faciendum. Juramentum *coactum* dicitur quod fit propter metum, et hoc dupliciter quia vel propter metum *qui cadit* in *constantem virum*, vel per metum qui *non cadit* in *constantem virum*. De his duobus juramentis hic

non quæritur, sed quæritur de juramento et perjurio *doloso* de quo sunt tria videnda.

Primo, si est peccatum. Et dico quod sic, sicut potest probari per quatuor rationes factas in præcedenti quæstione, ad probandum quod mendacium sit peccatum.

Secundo, est videndum si perjurium dolosum est peccatum mortale. Et dico quod sic, quia quod est contra maximam Dei reverentiam est peccatum mortale; sed perjurium dolosum est hujusmodi; ergo.

Tertio est videndum quod sit majus peccatum, perjurium vel homicidium. Et dicunt aliqui quod perjurium, quia peccata contra præcepta primæ tabulæ sunt majora quam peccata quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ; sed perjurium est contra præceptum primæ tabulæ, homididium vero contra præcepta secundæ tabulæ; ergo perjurium est majus peccatum quam homicidium. — Præterea, peccatum quod committitur in Deum est majus peccatum quam quod committitur in hominem; sed facere perjurium est peccare in Deum, facere autem homicidium est peccare in hominem; ergo.

Alii tenent quod homicidium est majus, quia ubi est major libido peccandi, ibi est majus peccatum; sed in homicidio est major libido peccandi quam in perjurio; ergo. — Præterea, ubi est major malitia et major contemptus, ibi est majus peccatum; sed in homicidio est major malitia et major contemptus quam in perjurio; ergo homicidium est majus peccatum.

Isti respondent ad argumenta alterius opinionis. *Ad primum*, quando dicitur quod illud est majus peccatum quod est contra præceptum primæ tabulæ, dicendum quod verum est ceteris paribus; sed si cetera non sunt paria, non oportet, quia videmus quod aliquis potest peccare venialiter contra præcepta primæ tabulæ et potest peccare mortaliter contra præcepta secundæ tabulæ, et hoc propter majorem libidinem et malitiam peccandi.

Ad secundum potest dici eodem modo, vel potest dici quod *major* est vera si actus sint ejusdem rationis; sed si actus sint diversarum rationum, tunc non oportet, sicut major est offensa occidere rusticum quam dicere verbum displicibile principi.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dicendum quod perjurium est mendacium perniciosum, mendacium autem perniciosum est peccatum mortale, ut patuit supra.

Distinctio XL.

Sancta Synodus...

Circa istam Dist. 40. quæritur.

QUÆSTIO I.

Utrum lex nova sit gravior lege veteri.

Et videtur quod sic, quia quod se habet per additionem ad aliud, est gravius illo; sed lex nova se habet per additionem ad legem veterem; ergo lex nova est gravior veteri lege. Probatio *minoris* Non enim venit solvere legem, sed adimplere.

Contra. Matth. 11. Jugum enim meum suave, et onus meum leve.

AD ISTAM QUÆSTIONEM breviter respondeo quod in lege veteri est tria considerare scilicet præcepta *moralia*, et *cerimonialia*, et *judicialia*. Si ergo comparemus legem novam ad antiquam quantum ad præcepta *moralia*, sic eadem sunt præcepta hic et ibi, in lege tamen nova sunt magis explicita. Si autem comparemus legem novam ad antiquam quantum ad *cerimonialia*, tunc lex antiqua longe gravior est, et quantum ad multitudinem, et quantum ad difficultatem observandi. Unde Augustinus *ad Januarium* refert quod Rabbi Moyses numeravit in lege sexcenta præcepta: in lege autem nova non est sic, quia in ea non sunt nisi septem sacramenta

ad quem etiam non omnes generaliter tenentur, puta ad matrimonium vel ad susceptionem ordinum. Si autem comparemus legem novam ad legem antiquam penes *judicialia*, tunc lex nova est levissima quia nulla judicialia Christus imponit, licet in quantum fuerint per alios declarata sint aliqua superaddita.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM, quando dicitur quod lex nova se habet per additionem ad legem antiquam, si intelligatur de *judicialibus* et *cerimonialibus* tunc est falsa. Si autem intelligatur quantum ad præcepta *moralia*, etiam non est verum, nisi per additionem intelligas majorem explanationem; sunt enim præcepta antiquæ legis magis explicita in nova lege, quorum præceptorum adimpletionem nobis concedat Deus Trinus et Unus. Amen.

Explicit Liber tertius.

INDEX QUÆSTIONUM

Commentarii Fr. Petri de Aquila Ord. Min

Cognomento Scotelli

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

In tertium Librum Sententiarum

Distinctio I.

Distinctio II.

Distinctio III.

Distinctio IV.

Distinctio V.

Distinctio VI.

Distinctio VII.

Distinctio VIII.

Distinctio IX.

Distinctio X.

Distinctio XI.

Distinctio XII.

Distinctio XIII.

Distinctio XIV.

Distinctio XV.

Distinctio XVI.

Distinctio XVII.

Distinctio XVIII.

Distinctio XIX et XX.

Distinctio XXI et XXII.

Distinctio XXIII.

Distinctio XXIV et XXV.

Distinctio XXVI.

Distinctio XXVII.

Distinctio XXVIII et XXIX.

Distinctio XXX et XXXI.

Distinctio XXXII

Distinctio XXXIII.

Distinctio XXXIV et XXXV.

Distinctio XXXVI.

Distinctio XXXVII et XXXVIII.

Distinctio XXXIX.

Distinctio XL.

Tip. Editrice Nicolosio — RECCO — 1907.

FR. PETRI DE AQUILA

Ordinis Fratrum Minorum

COGNOMENTO

SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

COMMENTARIA

In quatuor Libros Sententiarum
Magistri Petri Lombardi

EDITA

A Fr: Cypriano Paolini O. F. M.
Provinciæ Corsicæ

TOMUS IV.

In quartum Sententiarum Librum

LEVANTI
Conv. SSmæ Annuntiationis
1909

Fr. PETRI DE AQUILA

Ordinis Fratrum Minorum

COMMENTARIA

IN QUATUOR LIBROS SENTENTIARUM

definitio, *uno modo* accipitur ut exprimit quid proprie extra animam; *alio modo,* ut exprimit unum conceptum per se in intellectu, sive ille conceptus sit rei extra animam, sive rationis, ut exponebatur ens rationis in tertia conditione ejus cujus est definitio.

Primo igitur modo, Sacramenti non est definitio, sed *secundo modo,* quod patet, quia *prima conditio* non impedit; est enim Sacramentum ens positivum,quod probo tribus propositionibus.

Prima est illa, quod Deum possibile est creare aliquem effectum invisibilem pertinentem ad salutem, scilicet hominis viatoris. Et hæc propositio patet, supposita omnipotentia Dei, secundum omnes Theologos, ut patet *Lib. 1. dist. 42.*

Secunda propositio est, quod possibile est Deum instituere aliquod signum etiam sensibile ad significandum prædictum effectum. Ista propositio patet, quia homines possunt instituere signa rememorativa prænostica et demonstrativa ad significandum suos effectus; ergo multo magis Deus.

Tertia propositio est, quod possibile est Deum determinare se ad cooperandum illi signo instituto, ut sequatur effectus jam prædictus, nisi impediat indispositio hominis suscipientis. Hoc patet, quia sic esset possibile in nobis, quod aliquis instituens signum effectus sui disponeret se semper cooperari signo, nisi impediret ille cui adhiberetur, puta si aliquis instituat, pro signo pacis et benevolentiæ, tactum manus vel eleva-

tionem digiti, potest instituens tale signum determinare semper se ad cooperandum ad effectum signatum, nisi indispositio ejus cui signum adhiberetur, impediret.

Ex his sequitur illa Conclusio quod infrascripta oratio non est in se falsa : Sacramentum est signum sensibile gratiam Dei vel ejus effectum gratuitum, ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris ; quia nulla oratio est in se falsa, nisi partes ejus ad invicem contradicant, ex *5. Metaph. c. de falso ;* sed partes prædictæ orationis ad invicem non contradicunt ; igitur non est in se falsa, et sic non est entis impossibilis vel pure non entis.

Secunda conditio etiam non impedit quin Sacramenti sit definitio, quia licet fundamentum hujus relationis, scilicet signi sensibilis, quod ponitur sacramentum, includit aliqua ex quibus non fit per se unum unitate reali, potest tamen ex eis esse unum unitate conceptus.

Contra. Relatio non est per se una etiam in conceptu, nisi habeat unum fundamentum ; sed hic non est unum fundamentum, quia sunt verbum et elementum ; ergo. — *Respondetur :* etsi hoc forte esset verum de relationibus *realibus,* de quibus est dubium, quia in multis trahentibus unam navem, est una relatio trahentium ad unum tractum ; tamen in relationibus *rationis,* propositio est manifeste falsa, quia quantumcunque diversa possunt concurrere in fundamento unius relationis rationis ; non enim oportet quod ibi

multa concipiantur ab intellectu quasi unum in ordine ad aliud signatum. Hoc apparet, quia multæ orationes contextæ, vel una oratio ex multis syllabis quæ nihil unum per se faciunt, sunt fundamentum unius relationis hujus, videlicet quæ est significare Deo inesse aliqua quæ sibi intrinsece insunt, cum tamen illud signatum sit unum et idem simplicissimum. Item, aliter patet quod *major* prædictæ propositionis est falsa ad minus in relationibus rationis, quia significare bonum mustum est relatio rationis, et ejus fundamentum potest esse illud totum, scilicet circulus coopertus foliis ad modum crucis.

Tertia etiam conditio non impedit Sacramentum definiri, quia definitio, ut exprimit conceptum, potest esse ejus quod habet aliquid loco generis et differentiæ; sed Sacramentum est hujusmodi; ergo. Dicitur enim Sacramentum *signum* loco generis, *ex institutione* loco differentiæ, *sensibile* ut fundamentum relationis, *gratia Dei* sive *effectus Dei gratuitus* ut correlativum.

Quarta et *quinta conditiones* non impediunt Sacramentum definiri; nam Sacramentum non habet conceptum simpliciter simplicem, nec conceptum singularem sed universalem.

De tertio scilicet Articulo, dico quod definitio Sacramenti est illa : *Sacramentum est sensibile signum, gratiam Dei vel ejus effectum gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris.* Cum illa

definitione concordat definitio Magistri, si bene glossetur, scilicet: *Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma*. Accipitur enim *forma visibilis* pro signo sensibili eo modo quo imago Herculis dicitur forma Herculis. Quod etiam ibi additur *visibilis,* debet intelligi pro sensibili in communi cujuslibet sensus, quia visus est excellentior omni sensu et plurium differentiarum cognoscitivus *1. Metaph*. Ponitur etiam ibi *visibile* pro sensibili sive uno sive pluribus pertinentibus ad eundem sensum, vel alium et alium. Ponitur autem ibi *gratia invisibilis* pro effectu Dei gratuito interiori ordinato ad salutem hominis viatoris.

Ex prædictis patet solutio quæstionis ; dicendum enim est quod illa ratio de qua quærebatur, si recte intelligatur, et per aliqua nomina non explicata suppleatur, est propria ratio definitiva Sacramenti, eo modo quo Sacramentum est definibile.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, cum dicitur : definitio non est nisi ejus quod est per se unum ; *dico* quod licet Sacramentum non sit per se unum unitate reali, potest tamen esse unum unitate conceptus, et hoc sufficit.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur.

Videtur quod pro tempore cujuslibet legis datæ a Deo non debuit institui aliquod Sacramentum, quia pro tempore legis naturæ non

legimus aliqua Sacramenta fuisse a Deo instituta.

Contra. Augustinus *contra Faustum* dicit sententialiter quod omnis devota religio habuit aliqua signa extrinseca ad colendum Deum; sed illa signa sunt sacramenta; ergo.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico quatuor Conclusiones.

Prima Conclusio est quod congruum fuit aliquod Sacramentum institui, tum propter excitationem, tum propter eruditionem, tum propter humiliationem, tum propter discretionem. Primæ tres congruitates sunt Magistri *in litera,* sed quarta congruitas accipitur ab Augustino contra Faustum; congruum est enim ut illi qui sunt de una secta habeant signa distinctiva ab aliis qui sunt de alia secta; sed hæc signa distinctiva sunt Sacramenta; cum igitur omni tempore fuerunt fideles ab infidelibus distincti, omni tempore debuerunt Sacramenta esse instituta.

Secunda Conclusio est quod a solo Deo potest institui Sacramentum quantum ad certitudinem signi. Cujus ratio est, quia nullus potest dare certitudinem signo practico, nisi ille in cujus potestate est signare sive causare signatum illius practici signi; sed solus Deus est in cujus potestate est causare signatum Sacramenti, puta gratiam; ergo solus Deus potest instituere sacramentum quantum ad signum *certum* vel *certitudinem.* Inquantum tamen est si-

gnum *practicum*, absolute posset institui ab alio, sed non congruit quia institutio talis signi esset omnino frustra, cum ex impositione nunquam sine alio extrinseco potest habere veritatem, cum non sit in potestate imponentis vel utentis. Nec congruit quod Deus committat inferiori instituere Sacramentum inquantum signum *certum*, ne Deus esset approbatur signi incerti, falsi seu æquivoci. Potest tamen Sacramentum inquantum *signum* et inquatum *certum*, ab alio a Deo promulgari tanquam a præcone, sed ista promulgatio non est institutio, sed præsupponit institutionem.

Tertia Conclusio est, quod pro omni statu viæ post lapsum necesse fuit institui aliquod Sacramentum, quia pro omni tempore pro quo est morbus, est necessaria medicina; sed pro omni statu viæ post lapsum fuit morbus; ergo necessaria fuit medicina. Sed ista medicina est Sacramentum; ergo pro omni tempore fuit oportunum Sacramentum.

Ex his apparet quod pro statu *patriæ* nullum congruit Sacramentum, quia tunc non indiget homo sensibilibus ut intelligat intelligibilia pertinentia ad salutem quia consecutus perfecte salutem, non indiget ad quærendum pertinentia ad salutem. Pro statu etiam *innocentiæ* non fuit congruum institui Sacramentum sicut post lapsum, quia etsi homo tunc potuit ex sensibilibus cognoscere invisibilia, tamen nullum sensibile fuit tunc necessarium tanquam conferens ad salutem remo-

vendo aliquod impedimentum salutis, ut scilicet, posset dici proprie medicina. An autem matrimonium, quod constat fuisse in statu innocentiæ, sit Sacramentum, ostendetur inferius.

Quarta Conclusio est, quod pro diversis statibus et legibus, fuerunt diversa Sacramenta instituta, maxime contra morbus originalis peccati: tum quia Deus ordinate agens, procedit de minus perfecto ad magis perfectum; tum quia perfectior lex requirit perfectiora adjutoria ad sui observationem, et sic posterior lex debuit habere Sacramentum signans gratiam perfectiorem. Hic ait Magister Hugo *Lib. de Sacramentis,* dispensationis ordo et ratio, hoc poposcit, ut sicut ab initio crescente tempore magis ac magis adventus Salvatoris appropinquavit, sic magis ac magis effectus salutis cresceret, et cognitio veritatis, propter quod et ipsa signa salutis per successionem temporum, alia poni, alia debuerunt mutari.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dicitur quod pro omni tempore fuerunt aliqua remedia et Sacramenta, quia, ut patuit, Deus genus humanum nunquam dimisit sine aliquo remedio ad salutem.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur.

Videtur quod Sacramenta novæ legis sint gratiæ effectiva, quia per hoc distinguuntur Sacramenta novæ legis, ut ponit Magister, ab aliis

Sacramentis. Alia enim Sacramenta figurant, ista vero efficiunt.

Contra. Causa nobilior est effectu; sed Sacramenta non sunt nobiliora gratia; ergo. *Probatur minor:* Sacramenta sunt corporalia, gratia autem est spiritualis; sed nullum corporale est nobilius spirituali; ergo, etc.

IN ILLA QUÆSTIONE, ponetur una opinio; *secundo,* objicietur contra eam, et dicetur quod secundum veritatem sit dicendum; *tertio* solventur argumenta opinionis.

Quantum ad primum, est opinio Thomæ quæ dicit quod omnes coguntur ponere Samenta novæ legis aliquo modo esse causam gratiæ, quod probatur quadrupliciter.

Primo sic: Augustinus ponit *super Joan. homil. 80* et ponitur *1. q. 1. Detrahe:* quae est virtus aquæ, et loquitur de aqua baptismali, ut corpus tangat et animam abluat; sed ablutio animæ non fit nisi per gratiam; ergo aqua baptismi in anima efficit gratiam.

Secundo sic: Magister *in litera,* dicit: Sacramentum est signum gratiæ, ita ut similitudinem ejus gerat, et causa existat, et non existit ejus causa materialis vel formalis, nec finalis; ergo est ejus causa effectiva.

Tertio sic: Magister assignat differentiam inter Sacramenta novæ legis et antiquæ per hoc quod Sacramenta antiquæ legis sunt signa gratiæ, sacramenta autem novæ legis non tantum sunt signa gratiæ, sed causæ gratiæ; ergo ut prius.

Quarto sic: Ecclesia in quadam collecta petit: perficiant in nobis, Domine, tua Sacramenta, quæ continent; sed non continent gratiam formaliter; ergo continent eam virtualiter vel saltem causaliter.

Si dicatur ad ista, quod Sacramenta sunt solum causa gratiæ sine qua non: *contra,* quia causa sine qua non, non est causa nisi per accidens; sed Sacramenta non sunt causa per accidens gratiæ, quia tunc gratia non poneretur in definitione Sacramenti, quod tamen facit Magister; ergo est causa effectiva.

Si autem quæratur qualiter Sacramentum est causa effectiva gratiæ dicitur quod *efficiens* distinguitur, quia est efficiens *dispositivum,* et est efficiens *perfectivum.* Item, est efficiens *principale,* et est efficiens *instrumentale.* Item, *instrumentum* habet duplicem actionem, una est ex natura propria, alia in quantum movetur a principali agente. Item, illud quod instrumentum attingit ut motum a principali agente, aliquando est terminus principalis agentis, et aliquando est dispositio prævia ad illum terminum. — Tunc ad propositum dicitur; aqua per suam formam lavat corpus; sed inquantum est instrumentum divinæ misericordiæ, habet effectum ulteriorem, non quantum ad gratiam, quia gratia est effectus principalis agentis scilicet Dei, sed habet effectum ad dispositionem præviam, puta ad *characterem* in Sacramento Baptismi et Ordinis, vel ad *ornatum* animæ proportionatum characteri, ut in aliis Sacramentis.

— Iste modus confirmatur per Magistrum *in litera* dicentem quod homo non quærit salutem a Sacramentis quasi *ab* eis, sed *per* ea; sed hæc præpositio - *a* - notat causam agentem principalem, - *per* - autem causam instrumentalem, etc.

Contra Causa instrumentalis est causa per accidens; sed Sacramenta, per te, non sunt causa per accidens gratiæ, quia, ut arguis, tunc non poneretur in definitione Sacramenti, quod tamen facit Magister; ergo Sacramenta non sunt causa gratiæ instrumentalis.

Præterea. Creatura, secundum istum Doctorem, non potest instrumentaliter agere ad creationem seu ad terminum creationis: sed Sacramentum est creatura [et dispositio prævia ad gratiam qualem ponit, est terminus creationis]; ergo Sacramentum vel quæcunque alia creatura non potest esse ejus causa instrumentalis. *Probatur minor:* illa dispositio non est formaliter naturalis, cum non educatur de potentia naturali subjecti, sed omnis talis forma creatur; ergo.

Præterea. Sacramenta non possunt habere actionem suam in instanti; sed illa dispositio, si prævia ponitur, est in instanti; ergo Sacramenta non sunt causa activa illius dispositionis præviæ. *Major* patet, quia ad Sacramenta requiruntur *verba* et *elementa,* et multa alia quæ sunt cum motu; sed motus non potest esse in istanti ex *6. Phys.;* ergo Sacramenta non habent actionem suam in instanti. Probatur *minor:* nam successio

in inductione formæ non est nisi penes partes mobilis, vel partes formæ; sed in proposito neutrum potest poni; *primum* non, quia subjectum, idest anima, est indivisibile; *secundum* etiam non, quia sicut contingit miniman gratiam dari, ita contingit dare minimam dispositionem; igitur ad minus ista dispositio non habet gradus vel successionem.

Præterea. Nulla pluralitas est ponenda sine necessitate ex *1. Phys.;* sed hic nulla est evidens necessitas ad ponendum illam præviam dispositionem respectu gratiæ; ergo. Probatio *minoris* apparet in Sacramento Eucharistiæ ubi signum sensibile sunt species panis, res autem signata est existentia Corporis Christi; sed inter illas species et existentiam Corporis Christi, nulla ponitur dispositio prævia.

Præterea. Bernardus *in Serm. de cœna Domini* sicut, inquit, investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per annulum, sic divisiones gratiarum traditæ sunt in Sacramentis; sed omnia prædicta sunt signa et non causæ; ergo non sunt causa gratiæ.

Præterea. Si Sacramenta sunt causa activa gratiæ, ergo in eis est aliqua virtus supernaturalis; sed hoc est falsum. Probatur *minor,* quia illa virtus, aut esset tota in toto Sacramento et tota in qualibet ejus parte, aut tota in toto et pars in parte. *Primum* non potest dari, quia hoc solum competit animæ intellectivæ inter formas creatas. Nec *secundum,* quia tunc extenderetur

per accidens in subjecto, quod est contra rationem virtutis vel formæ spiritualis; ergo etc.

Dico igitur ad quæstionem secundum opinionem aliorum, prout ista argumenta probant, quod Sacramenta non habent causalitatem activam respectu gratiæ.

Sed tunc quæritur quomodo salvabimus dicta Sanctorum asserentium quod Sacramenta sunt causa gratiæ. Ad quod dicitur tripliciter:

Uno modo, quod sunt causa sine qua non. Sed contra hoc objicitur, ut tactum est, quia causa sine qua non, non est causa, nisi per accidens gratiæ, sed Sacramenta non sunt causa per accidens gratiæ.

Alio modo dicitur quod omnis dispositio immediate necessitans ad aliquam formam, esto quod non causaret aliquam dispositionem mediam, potest dici tam causa activa quam instrumentalis; sed ipsum Sacramentum seu susceptio Sacramenti est dispositio immediata non causans aliquam dispositionem mediam; potest ergo dici causa activa et instrumentalis. *Major* probatur, quia conceditur quod meritum est causa præmii, quia per meritum acquiritur præmium, et tamen meritum non causat præmium, nec causat aliquam dispositionem mediam inter meritum et præmium.

Tertio dicitur quod Sacramenta sunt causa gratiæ secundum quandam assistentiam gratiæ Sacramento; assistit enim eis ex quadam pactione

virtus divina quæ est causa gratiæ, et devotio suscipientis, sicut per simile patet, quando ad verbum Elisæi Naaman se lavante astitit virtus divina effectiva sanitatis, nulla tamen causalitas fuit in verbo Elisæi, neque in aqua Jordanis. — Accipiatur hic de duabus ultimis viis, quæ plus placet.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA, de Sacramentis novæ et veteris legis, jam patet ex dictis.

QUÆSTIO IV.

Ad quartam Quæstionem sic proceditur :

Videtur quod in Circumcisione non remittebatur peccatum originale, quia culpa non remittitur nisi justitia opposita restituatur ; sed justitia originalis non restituitur in Circumcisione ; ergo.

AD ISTAM QUÆSTIONEM ponam tres Conclusiones.

Prima est quod in Circumcisione remittebatur peccatum originale. *Probatur,* quia *ad Rom. 4.* super illo verbo : signaculum accepit circumcisionis, dicit glossa, quod in circumcisione remittebatur peccatum. Item, Augustinus *Lib. 2. de nuptiis et concupiscentia,* dicit : circumcisio instituta est in populo Dei ad remissionem veteris peccati ; sed vetus peccatum est peccatum originale ; ergo. — Item, Deus nunquam reliquit genus humanum absque remedio necessario ad salutem;

igitur tempore legis dedit aliquod remedium Deus contra originale seu contra culpam originalem. Sed non legimus aliquod remedium præter circumcisionem, ut patet in lege; igitur circumcisio tollit culpam originalem.

Secunda Conclusio est quod Circumcisio non pertinet ad tempus legis naturæ, quia lex naturæ communis est omnibus, circumcisio autem non est communis omnibus; igitur, secundum Hugonem *Lib. de Sacram. part. 9.* circumcisio est Sacramentum legis scriptæ succedens Sacramentis legis naturæ, licet fuerit inchoata ante legem scriptam, quia tempore Abrahæ ut habetur *in Genesi.* Nec est inconveniens, quod aliquid particulariter pertinens ad legem, sit inchoatum ante legis pubblicationem.

Quare autem Circumcisio succedit Sacramentis legis naturæ, dicit Bonaventura *Dist. 1. quarti,* quod est ratione gravitatis et evidentiæ, ratione certitudinis et etiam efficaciæ, quia magis remittebatur fomes in illis qui circumcidebantur, quam in his qui tempore legis naturæ, solis sacrificiis et fide mundabantur.

Tertia Conclusio est quod Circumcisio magis est confirmata sub Josue quam sub Moyse. Cujus ratio literalis est, quia tempore Moysis non dimiserunt circumcisionem, sed sub Josue neglexerunt circumcisionem in deserto, ideo oportuit dari in mandatum. Alia ratio est spiritualis quia circumcisio facta tempore Josue fuit post peregrinationem in terram promissionis, sed hæc circumcisio

figurat circumcisionem et abjectionem vitiorum, quæ semper est sub præcepto.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, cum dicitur quod culpa non dimittatur nisi justitia opposita restituatur, *dico* quod culpæ originali opponitur aliquid formaliter, scilicet justitia originalis, et opponitur aliquid virtualiter, scilicet gratia; licet ergo non restituatur justitia originalis, restituitur tamen gratia quæ opponitur ei virtualiter.

QUÆSTIO V.

Ad quintam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod ex vi Circumcisionis non conferebatur gratia, quia Sacramentum non causat nisi quod signat; sed circumcisio tantum significabat ablationem partis a toto, et non aliquid positivum; ergo non conferebatur gratia.

Contra. Beda *super Lucam,* circumcisio in lege agebat quod Baptismus tempore gratiæ agere consuevit; sed Baptismus confert gratiam; ergo.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tres Articuli: ***Primo*** est videndum si de potentia Dei absoluta potest remitti culpa originalis sine infusione gratiæ. *Secundo,* si de potentia Dei ordinata potest remitti culpa originalis sine infusione gratiæ. ***Tertio,*** est videndum si in circumcisione conferebatur gratia.

Quantum ad primum, est una opinio, quod Deus de potentia sua absoluta non possit

remittere culpam nisi infundat gratiam. Et hoc probatur multipliciter;

Primo sic: peccatum non potest deleri de anima nisi ipsa fiat de immunda munda; sed non potest fieri de immunda munda nisi per aliquam mutationem factam in anima. Ista autem mutatio est necessario ad formam absolutam positivam; quia ad relationem non est motus nec mutatio *ex 5. Phys;* illa autem forma absoluta opponitur culpæ et hæc est gratia; ergo.

Secundo sic: peccatum opponitur gratiæ sicut privatio habitui; sed privatio non potest tolli a subjecto nisi per positionem habitus; ergo.

Tertio sic, et est quasi idem: culpæ opponitur gratia sicut tenebra opponitur luci; sed tenebra non removetur nisi ponendo lucem; ergo.

Quarto sic: culpa non remittitur animæ nisi remota deordinatione ejus; sed deordinatio non removetur nisi per gratiam; ergo.

Quinto sic: culpa remittitur cum peccator Deo reconciliatur, et per consequens acceptatur; sed non acceptatur nisi per gratiam; ergo.

Contra istam opinionem arguitur *primo* sic: quando plura repugnant uni circa aliquod subjectum, idem potest per quodlibet istorum excludi ab illo subjecto; sed culpæ originali repugnat gratia et rectitudo ex puris naturalibus etiam sine gratia; ergo per solam rectitudinem naturalem sine gratia potest expelli culpa. *Minor* patet per Magistrum qui ponit hominem ita esse conditum cum rectitudine naturali.

Secundo probatur ratione, quia si non potest fieri homo rectus rectitudine naturali sine gratia, tunc gratia esset naturalis; illud enim est naturale, quod consequitur naturam secundum se.

Tertio sic: secundum formam qualemcunque absolutam, Deus potest creare hominem, secundum eandem etiam formam absolutam post lapsum potest hominem reparare; sed Deus potest hominem creare præcise in puris naturalibus, sive in pura rectitudine naturali; ergo. — Dicitur quod *major* est falsa, quia Deus potest hominem creare virginem, et tamen non potest facere de non virgine virginem. *Sed hæc responsio* non valet, quia *major* accipit formam qualemcunque absolutam, virginitas autem dicit aliquid absolutum, et dicit negationem actus præteriti, scilicet nunquam cecidisse; unde Deus potest facere de non virgine virginem, quantum ad illud absolutum, licet non quantum ad negationem actus præteriti, propter quod *6. Ethic.* dicitur: hoc solo privatur Deus ingenita facere quæ facta sunt, quia nulla potest esse factio non entis de non ente; sed illa est factio non entis de non ente.

Dico igitur quod Deus de potentia sua absoluta potest remittere culpam originalem sine infusione gratiæ, et hoc maxime quia gratia non opponitur peccato originali formaliter.

Ad primum alterius opinionis, cum dicitur quod peccatum non potest deleri ab anima nisi de immunda fiat munda, conceditur; sed mundatio est duplex, scilicet naturalis et gratuita.

Licet ergo non est munda munditia quæ est per gratiam, esset tamen munda munditia quæ est per rectitudinem naturalem.

Ad secundum negetur *major*, quia culpæ originali non solum opponitur gratia, sed etiam rectitudo naturalis opponitur, ut assumebat prima ratio contra opinionem. Et eodem modo dicitur *ad tertiam* de luce et tenebra.

Ad quartum negetur *minor*, quia deordinatio non solum tollitur per gratiam, sed etiam per rectitudinem naturalem.

Ad quintum dicitur quod ille cui remittitur peccatum reconciliatur Deo; sed non sequitur quod sit Deo acceptus illa acceptione speciali quæ est per gratiam, *acceptio* enim plus dicit quam *reconciliatio*; reconciliare enim est non velle vindicare offensam, sed acceptare est ipsam ad vitam æternam ordinare; sicut in nobis apparet, quia possumus inimico offensam remittere non reconciliando ipsum ad amicitiam specialem, ordinando scilicet eum ad aliquod speciale bonum.

De secundo Articulo est videndum si de potentia Dei ordinata Deus potest dimittere culpam non infundendo gratiam. Et dicitur quod non, quia secundum leges divinæ sapientiæ, post naturam lapsam non est dare medium inter filium regni et filium perditionis; sed filius regni est per gratiam, secundum Augustinum, filius autem perditionis est per peccatum; ergo si remittitur culpa, datur gratia.

Tertio videndum est quod principaliter proponebatur, videlicet si in circumcisione conferebatur gratia. Ibi dicitur tripliciter:

Primo, secundum viam Magistri sic, quod in circumcisione remittebatur culpa sed non conferebatur gratia. Unde glossa super illud *ad Rom. 4.* signaculum accepit circumcisionis, dicit quod peccatum ibi dimittebatur, sed gratia adjutrix ad bene operandum non præstabatur. — Et Augustinus, *super titulum 73. Psalm.* dicit quod Sacramenta veteris legis promittebant gratiam sed non dabant. Item circumcisio non aperiebat januam paradisi; sed habenti gratiam patet janua paradisi, quia sola gratia dividit inter filios regni et filios perditionis, secundum Augustinum *3. de Trin. c. 19.*

Alio modo dicitur quod in circumcisione conferebatur gratia, non tamen principaliter, sed ex consequenti, quia circumcisio principaliter ordinatur ad deletionem peccati originalis, et ex consequenti ad gratiam conferendam. Et pro tanto dicitur gratiam non conferre, ut ponit prima opinio, quia non confert eam principaliter sed ex consequenti. Et sic solvuntur auctoritates pro illa opinione quæ inducuntur.

Sed contra hoc objicitur, quia agens quod agit secundum rectam rationem, magis principaliter intendit perfectionem quam carentiam imperfectionis: sed Deus agit secundum rectam rationem; ergo principalius intendit perfectionem, idest

gratiam, quam carentiam imperfectionis, idest carentiam originalis peccati.

Tertio modo dicitur quod in circumcisione conferebatur gratia, tamen parvula respectu ejus quæ confertur in Baptismo. Cum autem dico *gratiam parvam,* duo dico, scilicet gratiam et parvam gratiam. Sed eo ipso quod in anima est gratia, remittitur culpa, et licet habilitetur anima ad perficiendum, quia tamen parva est, ideo tamen parum habilitat

Et per hoc solvuntur argumenta primæ opinionis. Nolunt enim auctoritates illæ negare gratiam conferri in circumcisione, sed quia parum habilitat, ideo dicitur gratia non præstari. — Alio modo solvit Doctor noster, dicendo quod illæ auctoritates loquuntur de Sacramentis improprie sumptis, sicut erant purgationes et expiationes.

Ad secundum autem, de aperitione januæ paradisi, dico quod non fuit defectus circumcisionis quod non aperuit januam, sed quia evenit tempore quo pretium non fuit solutum ; nam prius solutum pretium poterat alicui aperiri janua qui non fuisset baptizatus sed solum circumcisus, et in gratia, baptizato autem defuncto ante passionem Christi non patuisset janua, ut patet per Magistrum *in litera.*

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE *in contrarium* dico quod non valet, sicut patet in simili ; nam baptismus quantum ad actum exteriorem non signat nisi quandam deletionem immunditiæ cor-

poralis, et tamen nullus negat aliquem esse effectum ejus positivum.

QUÆSTIO VI.

Ad sextam Quæstionem, sic proceditur;

Videtur quod tempore legis naturæ non fuerit aliquod Sacramentum correspondens Circumcisioni, per Gregorium *4. Moral.* sic dicentem: quod apud nos agit aqua baptismi, hoc egit apud veteres, vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii; sed ista non sunt Sacramenta; ergo.

Contra est Augustinus *contra Faustum:* in nullum nomen religionis, sive verum sine falsum, coadunari possunt homines, nisi aliquo signorum visibilium velut sacramentorum consortio unientur; sed tempore legis naturæ uniebantur homines aliqua religione; ergo, etc.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico tres breves Conclusiones, quarum *prima* est ista, quod tempore legis naturæ fuerunt aliqua Sacramenta correspondentia Circumcisioni. *Secunda* est quod illud fuit fides parentum vel virtus sacrificii. *Tertia conclusio* est quod Circumcisio jam cessavit.

Prima Conclusio probatur quia nullo tempore dimisit Deus cultores suos sine remedio necessario ad salutem; sed deletio culpæ originalis, post lapsum, fuit necessaria ad salutem; ideo omni tempore fuit aliquod remedium seu Sacramentum ad salutem.

Secunda Conclusio probatur per Gregorium *4. lib. moral.* dicentem, sicut arguebatur ad principale: quod apud nos valet aqua baptismi, etc. Nec accipitur hic *fides* pro solo habitu, sed pro actu, et pro actu non tantum interiori sed etiam exteriori, pro actu quo quis invocabat Deum ore vel aliquo signo exteriori sensibili offerendo sacrificia.

Tertia Conclusio probatur per Augustinum *contra* Faustum, ubi dicit sic: Sacramenta quæ servantur prænunciativa erant, quæ cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt; et alia instituta quæ sunt virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, et numero pauciora.

Sed tunc quæritur quo tempore cessaverit Circumcisio. — *Respondetur* quod illi duo magni Doctores, videlicet Hieronymus et Augustinus videntur fuisse contrarii de cessatione legalium. Primo pono opinionem Hieronymi, et postmodum Augustini.

Sciendum ergo quod Hieronymus duo tempora intellexit in novæ legis datione et Sacramentorum institutione. *Unum,* scilicet tempus concedendi Evangelium, scilicet quod incepit ab adventu Christi usque ad passionis consumationem. *Aliud* fuit tempus promulgationis Evangelii quod incepit ab adventu usque ad finem mundi. — Similiter intellexit quod mandata legalia et cœrimonialia contingit dupliciter servare; vel ex *præcepto* tanquam necessaria ad salutem, vel ex *dispensatione,* non quia bona sunt, sed quia inde

elicitur bonum. — Concessit igitur Hieronymus, legalia, maxime circumcisionem, servare debere quousque veritas Evangelii promulgaretur, et hoc in toto primo tempore; sed illis incipientibus aperiri quæ in nova lege continebantur, illa cessabant; ita ut nulli prius acceptam notitiam veritatis liceret servare hæc Sacramenta aliquo modo, nisi illis solum ad quos non pervenit prædicatio Evangelii, vel etiam ipsis Apostolis ex dispensatione vel pia quidem dissimulatione; ceteri autem erant transgressores qualitercunque servarent. Ad hoc movebantur *Act. 15,* ubi Apostoli consentiunt legalia non esse servanda, tamen alicubi, post illam sententiam, legalia servaverunt, sicut legitur de Petro *ad Galatas 2.,* et Paulo qui circumcidit Timotheum, ut patet *Act. 16.* Servavit etiam votum Nazareorum, ut patet *in Actibus.*

Augustinus autem alio modo solvit. Ubi sciendum quod Augustinus triplex tempus intellexit, *primo* tempus condendi Evangelium, *secundo* promulgandi conditum, *tertio* custodiendi jam promulgatum. — *Primum tempus* fuit ab adventu Christi usque ad passionis consumationem, et hoc tempore fuerunt legalia infirmata, et in morte Christi mortua. *Secundum tempus* fuit a morte Christi usque ad divulgationem in omnes gentes, juxta illud: in omnem terram, etc.; et hoc tempore fuerunt legalia ad tumulum deducta. *Tertium tempus* fuit ab illo tempore usque ad finem mundi, in quo legalia sunt quasi in sepulcro posita

et clausa. Ulterius nota quod triplici de causa possunt aliqua servari, scilicet propter necessitatem salutis, propter honestatem, et propter proximi infirmitatem.

Dicit igitur Augustinus quod *primo tempore* legalia servari potuerunt tanquam vel via salutis, vel propter salutis utilitatem. *Secundo tempore* servari potuerunt etiam ab his qui audierunt Evangelium, propter honestatem, quia cum honore erat deducenda synagoga ad tumulum. *Tertio* vero *tempore* nullo modo sunt servanda, quia qui jam servat non est materni corpusculi honorator, sed sepulturæ impudens revelator. Et ita ponit quod Petrus et Paulus, uterque servaverit, non tantum propter vitandum scandalum proximi, sed etiam ad honorem debitum matri impendendum. Similiter ponit quod Petrus veraciter non simulatorie reprehensus fuerat a Paulo, non quia legalia servabat, sed quia ex modo suo gentiles judaizare cogebat.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, patet ex prædictis in secunda Conclusione tertiæ Quæstionis.

Distinctio II.

Nam Sacramentum . . .

Circa istam Dist. 2. quæro tres quæstiones. Primo: *Utrum sint septem Sacramenta novæ legis.* Secundo: *Utrum Sacramenta novæ legis habent efficaciam a passione Christi.* Tertio: *Utrum baptizatus baptismo Joannis teneatur necessario rebaptizari baptismo Christi.*

QÆUSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur.

Videtur quod non sint septem Sacramenta novæ legis, quia Sacramenta sunt medicina contra vulnera; sed tantum duo sunt vulnera, scilicet culpæ et pœnæ; igitur sunt duo tantum Sacramenta.

Contra. Genera peccatorum sunt septem; igitur Sacramenta sunt septem.

AD ISTAM QUÆSTIONEM sunt Conclusiones tres. *Prima* est quod congruum est legem evangelicam Sacramentis perfectissimis adornari. *Secunda Conclusio* est quod illa Sacramenta, quibus lex evangelica adornatur, sunt septem. *Tertia* est quod illa septem Sacramenta sunt a Deo instituta.

Prima Conclusio probatur sic : Congruum est legem perfectissimam Sacramentis perfectissimis adornari ; sed lex evangelica est perfectissima ; ergo. Probatur *minor :* cum enim sit processus de imperfecto ad perfectum, quanto lex est posterior, tanto est perfectior ; sed lex evangelica est posterior, igitur est perfectior.

Confirmatur, quia lex proximior statui perfectissimo est perfectissima ; sed lex evangelica est proximior statui perfectissimo, scilicet beatitudinis ; igitur est perfectissima.

Tertio sic : congruum est legem veritatis et gratiæ perfectissimis Sacramentis adornari. Sed lex evangelica est lex veritatis et gratiæ, juxta illud *Joan. 1. :* gratia et veritas per Jesum facta est.

Secunda Conclusio declaratur dupliciter : *Primo* sic : Sacramenta sanant infirmitates ; igitur secundum numerum infirmitatum accipitur numerus Sacramentorum. Sed infirmitas est duplex, scilicet *culpæ* et *pœnæ ;* infirmitas vero culpæ est triplex, scilicet *originalis* contra quam est Baptismus, *actualis mortalis* contra quam est Pœnitentia, *actualis venialis* contra quam est Extrema Unctio. Infirmitas vero pœnæ est quadruplex, scilicet *ignorantia, pusillanimitas, malitia* et *concupiscentia.* Contrà ignorantiam est Ordo, contra pusillanimitatem est Confirmatio, contra malitiam est Eucharistia, contra concupiscentiam est Matrimonium.

Secundo sic: Sacramenta sunt quædam medicinæ; sed medicina est triplex, scilicet *præservativa, curativa* et *confortativa*. Medicina autem præservativa curat a morbo, sed non liberat ex toto, et talis est Matrimonium; medicina curativa liberat per gratiam, et hæc variatur secundum triplicem gratiam, scilicet baptismalem, sic est Baptismus; pœnitentialem, sic est Pœnitentia; finalem, sic est Extrema Unctio. Tertia est medicina confortativa; duplici enim ex causa homo indiget confortari, vel propter difficultatem pugnæ, et sic est Confirmatio; vel propter lassitudinem itineris, sic est Eucharistia; Ordo autem est ad ministrandum utrunque Sacramentum.

Tertia Conclusio declaratur sic: dico enim quod omnia ista Sacramenta sunt a Deo instituta a Christo pro tempore legis evangelicæ; licet Matrimonium fuerit ante institutum, tamen pro lege evangelica fuit a Christo approbatum. De Baptismo, patet, quia fuit institutus a Christo vivente, juxta illud *Matth. ultimo:* ite docete omnes gentes baptizantes etc. De Eucharistia, patet ejus prædicatio diffusa, *Joan. 6.* sed ejus institutio fuit in cœna, *Matth. 26.* De Confirmatione, patet institutio ejus, *Joan. 20.:* accipite Spiritum Sanctum. De Pœnitentia, patet ejus institutio, *Joan. 20.* quorum remiseritis peccata, et *Matth. 6.:* quodcunque ligaveritis super terram. De Extrema Unctione dicitur quod fuit instituta a Jacobo, *Jacob. 5.*: infirmatur quis in vobis, etc., sed melius

est dicere quod fuerit instituta a Christo; legimus enim *Marci 6.* quod Apostoli ungebant oleo multos infirmos, et sanabantur; constat autem quod hoc non fecerunt nisi in virtute Christi qui instituerat illam unctionem. De Matrimonio, idem apparet *Matth. 19.*: non legistis, inquit, quod masculum et feminam fecit eos Dominus, et dixit, supple per os Adæ, quamobrem relinquet homo patrem et matrem etc., ubi Christus approbat et ratificat id quod Deus in statu innocentiæ per os Adæ publicavit. De Ordine, patet *Matth. 26.*: hoc facite in meam commemorationem.

AD PRIMUM PRINCIPALE, cum dicitur: sunt tantum duo vulnera, scilicet culpæ et pœnæ, conceditur; sed illa vulnera habent diversas differentias, et penes eorum differentias sumitur Sacramentorum pluralitas, ut patet in secunda Conclusione hujus Quæstionis.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod Sacramenta novæ legis non habeant efficaciam a passione Christi, quia causa in actu et effectus in actu simul sunt et non sunt ex *2. Phys.* et *5. Metaph.*; sed passio Christi non est in actu; igitur nec aliquis ejus effectus est in actu per eam.

In contrarium, est Magister *in litera.*

AD ISTAM QUÆSTIONEM dicam duas Conclusiones. Ad cujus evidentiam est notandum quod sicut superius dicebatur, Sacramentum est signum sensibile gratiam Dei vel ejus effectum gratuitum efficaciter signans ex institutione divina, ordinatum ad salutem hominis viatoris, et sic Sacramenta habere efficaciam, est ipsa realiter habere effectum signatum, puta gratiam ; ergo ab illo habent Sacramenta efficaciam, a quo est quod effectus ejus realiter concomitetur; sed hoc dupliciter potest esse, vel tanquam a causa principaliter causante, vel sicut a causa meritoria. — Est ergo *prima Conclusio,* quod Sacramenta habent efficaciam a solo Deo, sicut a causa principaliter causante. *Secunda Conclusio* est quod Sacramenta habent efficaciam a passione Christi, sicut a causa meritoria.

Prima Conclusio probatur dupliciter. *Primo* sic: Efficacia Sacramentorum non potest esse ab aliqua inferiori causa instituente ipsam; sed solus Deus instituit Sacramenta, ut patet ex tertia conclusione præcedentis quæstionis; ergo.

Secundo sic: solus Deus determinat se ad causandum effectum proprium, alias Deus non esset prima causa, si posset aliunde determinari; sed effectus signati per Sacramenta sunt proprii soli Deo, quia solus Deus potest causare gratiam; igitur a solo Deo Sacramenta habent efficaciam, sicut causa principaliter agente et causante.

Contra istam Conclusionem instatur dupliciter. *Primo* sic: effectus non adæquans virtutem causæ

superioris potest produci a causa inferiori; sed effectus signati per Sacramenta, cum sint finiti, non adæquant virtutem primæ causæ quæ est infinita; ergo possunt esse ab aliqua causa inferiori.

Secundo sic: illud quod potest effectum signatum per Sacramenta destruere potest ipsum efficere; sed homo est hujusmodi. *Probatur,* quia homo peccando potest effectum signatum per Sacramenta destruere; igitur potest ipsum efficere.

Ad primum, dico quod creatio licet non adæquet potentiam Dei in esse, adæquat eam tamen in modo producendi, quia talis modus non competit alicui virtuti finitæ.

Ad secundum, potest negari *major,* quia facilius est destruere quam construere. Alio modo potest negari *minor;* nec probatio *minoris* valet, quia cum homo peccat mortaliter non annihilat ipse gratiam, sed est causa demeritoria, propter quod demeritum Deus non conservat gratiam, et sic annihilatur.

Secunda Conclusio probatur: ab illo Sacramenta efficaciam habent, sicut a causa meritoria, quod plus acceptat Deus quam displicet sibi offensa primi parentis; sed talis fuit passio Christi, ut patet per Anselmum *2. cur Deus homo,* et declaratur *Lib. 3. Dist. 2.;* ergo, etc.

Secundo sic: ab illo Sacramenta habent efficaciam sicut a causa meritoria, per quod sunt nobis paradisi ostia reserata; sed illud fuit passio Christi; ergo.

Contra illam Conclusionem instatur tripliciter. *Primo,* quia si respectu gratiæ est aliqua causa meritoria, jam non est gratia; quod enim datur ex meritis non est gratia secundum Apostolum *ad Rom. 9.*

Secundo, si Sacramenta habent efficaciam a passione Christi ut a causa meritoria, igitur Baptismus et Eucharistia non habent efficaciam illam. Probatio *consequentiæ,* quia illa Sacramenta fuerunt instituta ante passionem Christi; ergo.

Tertio sic: si Sacramenta haberent efficaciam a passione Christi, hoc est maxime verum de vulnere laterali a quo secundum Augustinum fluxerunt Sacramenta; sed hoc videtur falsum, quia scilicet hoc vulnus fuit inflictum post mortem, corpus autem mortuum non est causa merendi.

Ad primum dico quod intentio Apostoli est quod gratia non habet causam meritoriam *de condigno* in illo cui confertur, potest tamen habere causam meritoriam *de congruo* in eodem, et meritoriam de condigno extrinsecam maxime si illa causa meritoria extrinseca sit gratuite data illi pro quo est meritoria.

Ad secundum potest dici quod omnia Sacramenta novæ legis habent efficaciam a passione Christi ut exhibita, non quidem in actu exteriori, sed interiori; ab instanti suæ conceptionis habuit Christus meritum suæ passionis. Vel potest dici quod Sacramenta novæ legis omnia, adhuc vivente Christo, habuerunt adhuc minorem efficaciam quam post ejus passionem; et tamen

non fuit inconveniens quod instituerentur ipso vivente, quia erant instituta pro tunc, sed pro tempore post mortem habuerunt principalem efficaciam.

Ad tertium dicitur quod si illud vulnus fuit inflictum Christo post mortem, ut narrat Evangelium, tunc Sacramenta non fluxerunt ab illo tanquam a causa principaliter meritoria, tamen dicuntur inde principaliter fluxisse propter quandam similitudinem expressam eorum, quæ inde fluxerunt ad sensibilia, quæ sunt in quibusdam Sacramentis. Sanguis enim spiritualis assimilatur speciei sub qua est sanguis in Eucharistia, et aqua spiritualis assimilatur materiæ baptismi, quæ duo sunt principalia Sacramenta. Et ille intellectus potest haberi *Extra. de celebratione Missarum, in fine,* ubi dicitur quod in illis duobus, scilicet aqua et sanguine duo maxima Sacramenta redemptionis et regenerationis relucent.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, cum dicitur quod causa in actu, etc., conceditur *major;* sed cum additur: passio Christi non est in actu, *dico* quod licet non sit in actu *in effectu,* est tamen in actu *in acceptatione divina,* et hoc sufficit ut sit causa meritoria. Sicut etiam nos proximis nostris multa conferimus propter aliquod bonum, quod in memoria retinemus.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod baptizatus baptismo Joannis non teneatur necessario rebaptizari baptismo Christi, quia Magister dicit *in litera c. ult.* quod qui spem posuerunt in baptismo Joannis, et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum credebant, non sunt postea baptizandi.

Contra. De Consecratione dist. 4. c. Aliud, et accipitur ab Augustino *super Joan. homil 5.:* si quos baptizavit Judas, non iterum sunt baptizandi; quos autem baptizavit Joannes, iterum baptizandi sunt.

AD ISTAM QUÆSTIONEM, dico tres Conclusiones. *Prima,* a quo fuit baptismus Joannis institutus. *Secunda,* ad quid fuit institutus. *Tertia,* quæ erat ejus efficacia; nunquid erat tantæ efficaciæ, quod baptizatus baptismo Joannis non teneretur baptizari baptismo Christi.

Quantum ad primum dico quod baptismus Joannis fuit institutus a Deo, quia *Joan. 1.* ait ipse Joannes Baptista: qui me baptizare misit, ille mihi dixit, etc.

Præterea, sic arguit Christus contra pharisæos: Baptismus Joannis de cœlo erat an ex hominibus? Si ex hominibus, non erat ei credendum; si de cœlo, igitur ex Deo.

Quantum ad secundum, dico quod baptismus Joannis non fuit institutus ad efficiendum, sed ut ponit Magister *in litera,* fuit institutus ad signi-

ficandum baptismum Christi, et ad assuefaciendum homines ad baptismum Christi. Unde super illo verbo *Matth. 3.* dicit glossa: ego baptizo, idest tantum corpora lavo, quia peccata dimittere nequeo, ut sicut nascendo et prædicando præeo, sic baptizando ab baptismum Christi dirigam.

Quantum ad tertium, est sciendum quod baptizatus a Joanne poterat baptizari duobus modis, scilicet in forma tradita a Christo, vel in aliqua alia forma, ut puta in nomine venturi. Si quis autem fuisset baptizatus a Joanne in forma tradita a Christo, non erat ille rebaptizandus, quia ille non erat baptizatus baptismo Joannis sed baptismo Christi. Si quis autem fuisset baptizatus a Joanne in alia forma, puta in nomine venturi, vel alia consiliari forma, erat necessario baptizandus, quia præceptum generale obligat omnes. Sed præceptum generale est, quod omnes baptizentur in forma tradita a Christo; igitur. — *Confirmatur* ex alio, quia recepta medicina dispositiva congruum est recipere medicinam completivam et perfectivam; sed baptismus Joannis erat sicut dispositio prævia ad baptismum Christi; ergo.

AD ARGUMENTUM in contrarium dico quod Magister in illo puncto non tenetur.

Distinctio III.

Post hoc videndum est...

Circa istam Dist. quæruntur 3. quæstiones. Primo: *Utrum illa sit ratio definitiva Baptismi quam ponit Magister, scilicet Baptismus est intinctio idest ablutio corporis exterior facta sub forma verborum præscripta.* Secundo: *Utrum hæc sit forma Baptismi: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Tertio: *Utrum sola aqua naturalis pura sit materia conveniens Baptismi.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod sit illa ratio Sacramenti Baptismi definitiva quam ponit Magister, scilicet: Baptismus est intinctio etc., quia pars Sacramenti Baptismi non prædicatur de toto Baptismo; sed ablutio est pars Sacramenti Baptismi; ergo non prædicatur de toto. *Minor* probatur, quia ad Sacramentum Baptismi non solum concurrit ablutio cum aqua, sed concurrit etiam prolatio verborum.

Contra est Magister *in litera.*

AD ILLAM QUÆSTIONEM dico tres Conclusiones.

Prima, cujus entis est definitio, ut patuit *1. q. hujus 4.;* est enim definitio entis positivi per

se unius entis realis compositi realiter habentis conceptum universalem seu comunem. Cujus conclusionis declarationem videas in quæstione supra.

Secunda Conclusio est quod Baptismi est aliqua ratio definitiva, quia est ens positivum per se unum unitate conceptus, nec est simpliciter simplex, et habet conceptum communem; sed omne tale est definibile; ergo Baptismi est aliqua definitio.

Tertia Conclusio est, quæ sit ejus ratio definitiva. Ubi notandum quod Baptismus est signum sensibile, et ut est signum importat relationem, de cujus relationis fundamento possumus dupliciter loqui. *Uno modo,* quod ejus fundamentum sit non solum. ablutio, sed etiam verba. *Aiio modo,* quod ejus fundamentum sit sola ablutio, quamvis habeat alia concomitantia rationem definitivam Baptismi, secundum duplicem opinionem, sicut verba prolata cum intentione baptizandi.

Ad propositum, si teneatur *ista via ultima,* potest poni talis ratio definitiva Baptismi. Baptismus est ablutio hominis aliqualiter consentientis facta ab aliquo in aqua abluente sub certis verbis simul cum intentione debita proferente, significans efficaciter ex institutione divina ablutionem animæ a peccato. — Si autem teneatur *alia via,* scilicet quod verba cum ablutione sunt fundamentum Baptismi, tunc potest poni alia ratio Baptismi: Baptismus est Sacramentum ablutionis animæ a peccato consistens in ablutione hominis aliquali-

ter consentientis facta in aqua ab alio abluente, et in verbis certis ab eodem abluente cum debita intentione prolatis. Nec est differentia inter illas rationes Baptismi, nisi per hoc solum quod una ponit ablutionem in recto, alia ablutionem et verba ex æquo, quæ differentia consurgit ex diverso modo concipiendi vel opinandi de fundamento hujus relationis, ut dicebatur in principio hujus tertiæ Conclusionis. — Ex hoc patet quod definitio Baptismi data a Magistro, scilicet quod Baptismus est ablutio etc., loquitur secundum opinionem dicentem quod ablutio circumstantionata est fundamentum Baptismi.

EX DICTIS patet ad argumentum principale per ea quæ dicta sunt in Conclusione.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod illa non sit forma Baptismi: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, quia cujuscunque habentis formam et materiam, illius forma est in materia; sed ista verba non sunt in materia Baptismi, quia nec sunt in aqua nec in ablutione; ergo, etc.

Contra. Extra. de Baptismo et ejus effectibus, cap. Si quis, dicitur: si quis ter puerum immerserit in aqua in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, et non dixerit: ego te baptizo etc. non est puer baptizatus.

IN ILLA QUÆSTIONE sunt tres Articuli. *Primus* est, si aliqua verba sunt forma Baptismi. *Secundus*, quæ sunt illa verba quæ sunt forma Baptismi. *Tertius*, si illa verba possunt mutari vel variari, sine periculo baptizati, ut vere sit baptizatus.

Quantum ad primum Articulum, dico quod aliqua verba sunt forma Sacramenti Baptismi, quia ubi concurrit aliquod signum visibile, et concurrunt verba in fundamento illius relationis, tunc verba possunt dici forma ejus; sed sic est in Sacramento Baptismi, ubi concurrit ablutio tanquam fundamentum, et verba tanquam determinantia ipsum; ergo verba sunt ejus forma. *Major* declaratur, quia materiæ est determinari, et formæ proprium est determinare; cum igitur verba determinent ablutionem baptismalem, verba sunt ibi, secundum istam metaphoram, tanquam forma.

Præterea, quando ad aliquem actum concurrunt duo, semper principalius tenet locum formæ; sed ad Baptismum concurrunt duo, scilicet ablutio exterior et verba, verba autem sunt principaliora, quod patet secundum Augustinum *1. de doctr. christiana* dicentem: verba inter omnia signa tenent principatum in significando; ergo aliqua verba sunt ibi forma.

Sed tunc quæritur: quæ illa verba quæ sunt forma Baptismi. Et hoc spectat ad secundum Articulum, ubi sunt duæ Conclusiones.

Prima est quod forma Baptismi in Ecclesia Romana est illa: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Quam formam tenetur quilibet minister servare in prædicta Ecclesia, quia sic Romana Ecclesia instituit, ut notatur *Extra. de Baptismo et ejus effectu, cap. Si quis.*

Secunda Conclusio est quod forma Baptismi in Ecclesia Græcorum est illa: baptizetur servus Christi, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. In qua forma non exprimitur persona Ministri sicut in alia, et hoc ad vitandum schisma, ut ponitur *1. Cor. c. 1.;* gloriabantur enim baptizati de ministris dicentes: ego quidem Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephæ; propter quod Apostolus concludit dicens: divisus est ergo Christus? — Ad tollendum igitur illud schisma, ordinatum est in Ecclesia græcorum, quod nomen ministri non exprimeretur.

Quantum ad tertium Articulum, si illa verba seu forma posset variari sine periculo baptizati vel illius qui immergitur, ita quod vere esset baptizatus. Hic sunt tres opiniones.

Una dicit quod quacunque variatione facta circa verba, dummodo tres personæ exprimantur, integrum est sacramentum Baptismi.

Alia opinio quæ est Thomæ, est totaliter ad oppositum, quæ dicit quod necesse est prædictam formam totam servare, alias sacramentum non esset integrum.

Tertia opinio est quam sequitur Doctor noster. Videtur quod illa variatio potest esse quadrupliciter, vel ex parte *ministri*, vel ex parte *actus*, vel ex parte *suscipientis*, vel ex parte *clausulæ sequentis*, scilicet in nomine Patris, etc.

Si autem fiat variatio ex parte *ministri*, puta quia baptizans non dicit: *Ego*, integrum est Sacramentum, sicut patet de Græcis qui vere baptizant, et tamen non proferunt pronomen *ego;* ille tamen sic faciens in Ecclesia Romana mortaliter peccaret.

Si autem fiat variatio in *actu*, exprimendo illum modum in optativo modo et non indicative, sic: baptizetur servus Christi in nomine Patris etc., adhuc esset integrum Sacramentum, sicut patet de Græcis.

Si autem fiat variatio in *suscipiente*, Sacramentum non est integrum.

Si autem fiat variatio in *clausula sequente*, scilicet in nomine Patris, etc., dico quod potest fieri sex modis, sicut ponit Bonaventura *super 4. dist. 3. q. 6.*, scilicet *mutando*, *addendo*, *corrumpendo*, *transponendo*, *interponendo* et *plura eodem verbo implicando*.

Mutatio fit, ut si diceretur: baptizo te in nomine Patris genitoris, geniti et spirati; et tunc non esset Baptismus, quia licet idem significent, tamen alium modum significandi habent, et Christus voluit personas nominari propriis nominibus personarum.

Additio fit tribus modis, quia est una additio *contra fidem*, ut si diceretur: baptizo te in nomine Patris majoris et Filii minoris. Alia est additio quæ *non est contra fidem*, ut si diceretur: baptizo te in nomine Patris omnipotentis, et Filii et Spiritus Sancti. In prima additione nihil fit, sed in secunda fit, ubi faciens nullum intenderet inducere errorem.

Corruptio fit dupliciter: aliquando est tanta quod nullo modo tenet sensum, et tunc non est Baptismus. Aliquando vero est modica, et tunc non corrumpit sensum, ut patet de balbutientibus et habentibus linguam impeditam, et tunc non impedit quin sit Baptismus, ut patet *De consecrat. d. 4. cap. Retulerunt*, de illo presbytero linguæ latinæ imperito qui dixit: Ego te baptizo in nomine patria et filia, etc.

Transmutatio fit tripliciter, quia aliquando variat orationis sententiam, ut si diceretur: ego Patris baptizo te in nomine Filii et Spiritus Sancti. Aliquando non variat orationis sententiam, ut si diceretur: ego te baptizo in nomine Filii et Patris et Spiritus Sancti. *Prima* transmutatio impedit Baptismum, *secunda* vero non, nisi ageret ex malitia volens minister inducere errorem.

Interpositio autem vel intermissio fit dupliciter, quia aut est tanta quod discontinuat intentionem, et longam facit moram, ut si inciperet formam Baptismi et postea iret ad comedendum vel ad forum, et tunc nihil fit nisi reincipiatur;

aut est parva morula, ut si inceptis verbis sternutaret, et tunc est baptismus.

Implicatio autem *plurium* fit duobus modis. Unus fit sic: baptizo te in nomine Trinitatis. Alius est: baptizo te in nomine Christi. In primo nihil fit, quia Christus voluit in Baptismo personas exprimi distincte, *Matth. ultimo;* sed secundo modo, dubium est utrum, scilicet, baptizatus in nomine Christi esset baptizatus, maxime pro tempore isto, quia aliquo tempore licuit baptizare in nomine Christi, ut patet *Act. 2.,* ideo de tali tenenda esset regula quæ ponitur *Extra. de Baptismo et ejus effectu.*

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, patet in prima et secunda Conclusione, quod verba sunt hujus Sacramenti forma.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod non solum aqua naturalis pura sit materia conveniens Baptismi, quia quæ habent eadem accidentia sunt ejusdem speciei; sed aqua naturalis et artificialis habent eadem accidentia, scilicet humiditatem, frigiditatem et perspicuitatem; ergo sunt ejusdem speciei. Si ergo aqua naturalis est sufficiens materia Baptismi, eodem modo aqua artificialis erit. *Major* patet, quia ex accidentibus devenimus in cognitionem substantiarum *1. de anima.*

Contra. Joan. 3.: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico tres Conclusiones. *Prima* est quod aqua naturalis est materia Baptismi. *Secunda* Conclusio, quod sola aqua naturalis est materia sufficiens per se Baptismi. *Tertia,* quod aquæ artificiales non sunt materia Baptismi.

Prima Conclusio patet quia ille humor est materia Baptismi in quo Christus determinavit Baptismus fieri; sed hic est aqua, ut patet *Joan. 3.* et *Matth. 3.;* ergo, etc. Quare autem Christus sic instituit, ut in aqua fieret Baptismus, assignatur talis congruentia: congruum est Baptismum fieri in illo humore qui est *frigidus, fluidus, lucidus* et *communis* omnibus; sed aqua est hujusmodi humor; ergo congruum fuit Baptismum fieri in aqua. *Minor* est evidens. *Major* declaratur sic: cum enim Baptismus sit ad reprimendum fervorem *concupiscentiæ,* ad flectendum rigorem *inobedientiæ,* ad illustrandum aciem *intelligentiæ,* et *obligat omnes* tam divites quam pauperes, debet fieri in illo humore qui est *frigidus,* ad reprimendum fervorem *concupiscentiæ;* qui est *humidus,* ad flectendum rigorem *inobedientiæ;* qui est *perspicuus* ad illustrandum aciem *intelligentiæ;* et qui est *communis* omnibus divitibus et pauperibus, ne quis se excusaret propter assistentiam *inopiæ.*

Secunda Conclusio probatur: illud solum est sufficiens materia baptismi, in quo, circumscripto

quocunque alio humore vel liquore, potest aliquis baptizari; sed hujusmodi est aqua; ergo, etc.

Tertia Conclusio probatur: aquæ quæ variant speciem aquæ naturalis non sunt materia Baptismi; sed aquæ artificiales sunt hujusmodi; ergo aquæ artificiales non sunt materia Baptismi. *Minor* probatur: *primo,* quia aquæ artificiales fiunt ex quocunque non servato processu naturæ per determinata media; sed aquæ naturales fiunt per determinata media a natura servato processu naturæ.

Secundo sic: aquæ artificiales fiunt per actionem ignis decoquentis; sed ignis non videtur sufficiens in virtute activa ad convertendum quæcunque in aquam naturalem, seu artificialem, vel elementarem; ergo, etc.

Tertio sic: Philosophus, *4. Metheor.* dicit: sciant artifices alchimitæ species rerum transmutari non posse; ergo per artem non potest resolvi mixtum in aquam elementarem.

Quarto sic: causæ differentes specie, habent effectus differentes specie; sed ars et natura differunt specie; ergo habent effectus differentes specie; igitur aqua quæ est ab arte, non est ejusdem speciei cum aqua naturali.

Contra hoc arguitur dupliciter. *Primo* sic: mixtum est grossius quam aqua elementaris; sed aliqua aqua artificialis est subtilior aqua naturali; igitur illa aqua artificialis non est aliquid mixtum; ergo est elementum, et constat quod non est aliud elementum quam elementum aquæ; ergo, etc.

Secundo sic: facilior est resolutio quam generatio; sed ars dæmonum statim producit ex aqua aliquod mixtum, quia producit ranas, *Exodi 7.;* ergo per artem ex mixto potest statim produci elementum aquæ.

Ad primum, dico quod duplex est subtilitas, scilicet *subtilitas simplicitatis* et *subtilitas penetrativa* virtutis activæ. Nunc autem aqua artificialis est subtilior aqua elementari subtilitate penetrativa, et non subtilitate simplicitatis; ergo, etc.

Ad secundum, dico quod aliud est dicere artem producere aquam, et aliud est dicere adhibere artem activa passivis, quibus adhibitis generat mixtum. Concedo ergo bene quod ars potest adhibere activa naturalia passivis naturalibus, quibus conjunctis sequitur actio, sed non tanquam ab arte, sed tanquam ab activis et passivis naturalibus.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dico quod licet aqua artificialis habeat aliqua communia accidentia cum aqua naturali, tamen habet aliqua dissimilia a tota specie.

Distinctio IV.

Hic autem dicendum est...

Circa istam Dist. 4., ad primam, secundam et tertiam ejus partes, quæro primo: *Utrum parvuli sint baptizandi.* Secundo: *Utrum parvuli recipiant effectum Baptismi.* Tertio: *Utrum adulti recipiant effectum Baptismi.*

Quæstio I.

Ad primam quæstionem sic proceditur.

Videtur quod parvuli non sint baptizandi, quia Baptismus est medicina contra peccatum; sed parvuli non habent peccatum; ergo, etc. *Minor* probatur; peccatum enim non est sine electione et voluntate, per Augustinum *De vera religione;* sed parvuli non habent electionem ex *2. Phys.* et *3. Ethic.:* ergo, etc.

Contra. Beda, et ponitur *ultimo cap. 1. Dist. hujus quarti;* Qui dudum clamabat per legem: anima cujus præputii caro circumcisa non fuerit, peribit de populo suo; nunc per Evangelium clamat: nisi quis renatus fuerit, etc.

Ad istam quæstionem respondeo, et *primo* ponam unam opinionem Pelagianorum. *Secundo,* opinionem veram quæ est Catholicorum. *Tertio,* solvam rationes hæreticorum.

Quantum ad primum, est opinio Pelagianorum, quod parvuli non sunt baptizandi, quia Baptismus est contra peccatum, seu contra morbum peccati originalis; sed parvuli non habent peccatum originale; ergo non sunt baptizandi. *Minor* probatur. *Primo* per Augustinum, quia peccatum ideo est peccatum, quia voluntarium; sed nihil est voluntarium in parvulis, quia non habent usum rationis; ergo in eis non est peccatum. — *Secundo,* sic: nullus peccat in eo quod vitare non potest, per Augustinum *in 3. de libero arbitrio;* sed parvulus hanc vitare non potest cum hoc contingat sibi a conceptione sua; ergo. — *Tertio,* per argumentum Juliani, sicut refert Magister *2. Sent. dist. 2.:* non peccat ille qui nascitur, nec peccat ille qui condidit; per quas igitur rimas, inter tot præsidia innocentiæ peccatum fingit ingressum. — *Quarto* sic: defectus naturalis non est imputabilis ad peccatum; sed omnis defectus qui causatur in parvulis, est naturalis; ergo, etc. *Major* patet *3. Ethic.* ubi dicitur quod cœco nato nullus improperabit, sed magis miserebitur.

Contra istam opinionem arguitur sic: Baptismus est contra morbum peccati originalis; sed parvuli habent peccatum originale; ergo parvuli sunt baptizandi. *Minor* probatur, quia ait Gregorius *super Exod. in glossa:* omnes in peccato nati sumus ex carnis delectatione concepti culpam originalem traximus nobiscum.

Item, Augustinus *super Psalm.* David dixit se in iniquitatibus conceptum, quia in omnibus

contrahitur iniquitas ex Adam. Et Augustinus, *lib. de fide ad Petrum:* firmissime tene et nullatenus debites, omnem qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum peccato originali nasci.

Præterea. Augustinus *lib. de baptismo parvulorum,* Adam per prævaricationis exemplum infecit in se omnes de sua stirpe venturos.

Præterea. Peccatum originale est formaliter carentia justitiæ originalis, ut patuit *in 2. lib.;* sed omnes communiter propagati carent originali justitia; ergo omnes habent peccatum originale. Non autem intendo per istas rationes includere Virginem benedictam, oportet tamen de ea singulariter loqui. Et secundum Augustinum, cum de peccatis agitur, de Maria nullam prorsus volo habere quæstionem. Teneo igitur quod parvuli cum habeant peccatum originale, baptizandi sunt.

Ad argumenta autem alterius opinionis *ad primum* dico quod illud verum est de peccato *actuali;* si autem intelligatur de peccato *originali,* dico quod non oportet peccatum simpliciter esse voluntarium habenti ipsum, sed esse voluntarium ei vel illi a quo contrahitur; fuit autem per actum voluntarium Adæ a quo contractum est.

Ad secundum dico eodem modo, quod nullus peccat in eo quod vitare non potest aut *in se* aut *in alio* qui pro ipso accepit habitum oppositum vitio. Potuit autem hoc vitari in alio, puta in Adam, si non peccasset, qui acceperat justitiam orginalem pro se et posteris.

Ad tertium, respondet Magister *lib. 2.* Ait enim sic: Juliano per sacram paginam, quod per unum hominem intravit peccatum in mundum, quia per unius hominis inobedientiam, ut ait Apostolus.

Ad quartum dico quod defectus nihil habens de voluntario non est imputabilis; sed ille defectus habet aliquid de volutario, quia ex voluntate primi parentis seminatum est.

Sed oritur dubium, nam parvuli sunt baptizandi, ut dictum est in *2. Artic.*; sed interdum parvuli non possunt nasci seu exire de utero materno. *Quæritur* igitur si possunt ante ortum in matris utero baptizari. — Et videtur quod non, quia conjunctum causæ suæ corruptivæ, dum conjungitur, non potest mundari ab illa corruptione; sed parvulus in utero matris est conjunctus causæ suæ corruptionis; ergo in utero materno non potest mundari.

Contra hoc, nam caro matris in parvulo non est causa corruptionis nisi mediata, caro autem parvuli est causa corruptionis immediata loquendo de corruptione originali. Si ergo stante conjunctione ad causam corruptionis non potest purgari ab illa parte, sequitur quod parvulus habens carnem suam, nunquam a peccato originali potest purgari, quod est contra fidem.

Præterea, licet parvulus in utero matris sit conjunctus matri localiter, tamen distinctus ab ea personaliter, quia habet aliud corpus et aliam animam; sed distinctio personalis sufficit ad dis-

tinctionem secundum peccatum et non peccatum; ergo non obstante tali conjunctione locali, propter distinctionem personalem, potest parvulus esse justus.

Præterea, si cum conjunctione ista ad causam corruptionis non potest stare gratia in parvulo; ergo parvulus in utero non potest habere Baptismum *flaminis* vel *sanguinis,* quorum utrunque est falsum. *De flamine,* patet de Hieremia, *Hierem. 1.;* de Joanne Bapt., *Lucæ 1.* et de Matre Christi, ut firmiter tenet Ecclesia. *De Baptismo* autem *sanguinis* patet per hoc quod si quis persequitur matrem gravidam, eadem de causa persequitur filium in utero ejus qua persequitur matrem; ergo si mater occiditur propter justitiam vel propter fidem, similiter et parvulus. Si autem parvulus occideretur extra uterum, haberet Baptismum sanguinis, si pro justitia vel fide occideretur, etiam non baptizatus. Ergo eodem modo rationabile est quod Deus non condemnet eum, pro simili causa in utero matris passum.

Dico igitur ad istud dubium, quia vel puer est secundum *omnes partes* in utero matris suæ, vel secundum *aliquam partem* apparet extra uterum. Si *primo modo,* dico quod non potest baptizari, non propter hoc quia est conjunctus causæ suæ corruptionis, ut dicebat præcedens opinio, sed quia Baptismus est ablutio corporis in anima: sed parvulus cum sit in utero matris existens, non potest lavari, cum non possit ab aqua tangi immediate. Si *secundo modo,* aut apparet pars *prin-*

cipalis, ut caput, et tunc potest baptizari; non enim est verisimile quod in die Pentecostes quando baptizati sunt tria millia *Act. 2.*, quod quilibet quantum ad totum corpus suum lavaretur aqua, sed præcise quantum ad faciem aspergendo vel quantum ad caput perfundendo; et in illo casu, si puer postea nasceretur, non oporteret ipsum de novo baptizari. Si autem apparet pars *minus principalis,* sicut est manus vel pes, illa est baptizanda, quia in ea est tota anima licet non omnes sensus, quia sensus vigent maxime in capite, et sic adhuc minus sufficeret ad hoc quod esset baptizatus, esto quod nasceretur, sub conditione baptizandus esset, ut docetur *Extra. de Baptismo et ejus effectu,* de quibus dubium est. Credendum est enim quod Deus suppleat in tali casu, si quid per impotentiam est omissum.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM, concessa *majore,* negetur *minor.* Ad *probationem,* cum dicitur quod peccatum non est sine electione, dico quod verum est de peccato actuali, non autem de peccato originali.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod parvuli non recipiant effectum Baptismi, quia gratia non datur sine fide; sed parvuli non habent fidem; igitur eis non datur gratia. *Minor* probatur, *ad Rom. 10.*

Contra. Augustinus *in Enchirid.:* Parvulus, sive decrepitus moritur peccato in Baptismo; sed nullus moritur peccato nisi recipiat gratiam; ergo.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico tres Conclusiones, secundum quod parvuli in Baptismo inter alia, tria recipiunt. *Prima conclusio* est quod parvuli recipiunt fidem infusam in Baptismo. *Secunda conclusio* est quod recipiunt characterem. *Tertia conclusio* est quod recipiunt gratiam gratum facientem.

Prima Conclusio probatur: Sine fide est impossibile placere Deo, ut ait Apostolus *ad Hebræos;* sed parvuli quam cito baptizantur, placent Deo; ergo habent fidem. Sed non habent fidem acquisitam; ergo habent fidem infusam.

Contra hoc objicitur, quia habens habitum potest uti habitu cum voluerit; sed parvulus baptizatus, etiam cum pervenerit ad usum rationis, non potest uti habitu fidei quia non potest exire in actum credendi articulos fidei; ergo.

Confirmatur, quia habens habitum aliter se habet ad actum quam non habens; sed parvulus baptizatus non aliter se habet, nec alio modo ad actum credendi quam si baptizatus non fuisset; ergo parvulus baptizatus non habet illum habitum infusum. *Minor* probatur, quia si parvulus baptizatus nutriretur inter infideles, et ab eis doceretur, ita adhæreret errori eorum ac si non fuisset baptizatus.

Ad illa dicitur tripliciter: *Primo* sic: quando in aliqua potentia sunt duo habitus disparati, unus infusus et alius acquisitus ex actibus, tunc habitus acquisitus inclinat potentiam ad actus contrarios actus habitus infusi. Nunc autem in parvulo baptizato et inter infideles nutrito, est fides acquisita contraria fidei infusæ, ideo non potest exire in actum credendi.

Secundo modo dicitur ad *minorem* illius objectionis, quod talis parvulus baptizatus et inter infideles nutritus, non alio modo se habet ad actum credendi quam si non fuisset baptizatus, quia quam cito deliberate consentit errori eorum, fides infusa annihilatur.

Tertio modo dicitur quod sive habitus habeat causalitem respectu actus, sive non, nulla virtus infusa potest probari inesse ex actibus. quia eædem rationes fierent de gratia, et tamen nullus certitudinaliter scit se habere gratiam; et ideo dicitur quod *major* est vera de habitibus acquisitis, et non de habitibus infusis.

Contra hoc objicitur quia si Deus infunderet alicui habitum geometriæ, posset assentire veritatibus geometriæ; ergo a simili, si Deus infunderet alicui fidem, posset assentire veritatibus fidei. — *Sed hoc non valet,* quia habitus geometriæ est habitus habens evidentiam ex objecto; sed fides non habet evidentiam ex objecto, quia jam non est fides.

Secunda Conclusio persuadetur breviter, quia de hoc erit sermo prolixior inferius *Dist. 6.*

vel 7. hujus 4. Congruum est ad formam perfectam ponere aliquam dispositionem; sed gratia est forma perfecta et supernaturalis; ergo congruum est ad formam perfectam ponere aliquam dispositionem supernaturalem. Illam autem dispositionem voco characterem; ergo parvuli baptizati recipiunt charaterem. — Confirmatur *Extra. de Baptismo et ejus effectu, c. Majores,* ubi dicitur quod sacramentalis operatio imprimit characterem.

Tertia Conclusio probatur: Deus pro statu naturæ lapsæ de communi lege nulli dimittit culpam quin infundat gratiam; sed parvulis in Baptismo dimittitur culpa originalis; igitur infunditur eis gratia.

Ad argumentum in contrarium, cum dicitur: gratia non datur sine fide, conceditur de lege communi, sed negetur *minor.* — Ad *probationem* dico quod tenet de fide acquisita, non autem tenet de fide infusa, etc.

Quæstio III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod adulti baptizati non recipiant effectum baptismi, quia si radix sancta, et rami, *ad Rom. 11.;* si autem adulti reciperent effectum Baptismi, tunc essent sancti; ergo filii eorum essent sancti, quod est falsum, quia tunc non haberent peccatum originale; igitur.

Contra. Quilibet moritur peccato in Baptismo, ut dictum est per Augustinum *in Enchir.;* sed nullus moritur peccato nisi recipiat gratiam; igitur.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico præmittendo quod adultus dicitur quadrupliciter: *Primo* quia est adultus consentiens; *secundo* est adultus dissentiens; *tertio* est adultus ficte recipiens; *quarto* est adultus ex aliqua causa accidentali non distinguens. Et sic secundum istam distinctionem oportet dicere ad quæstionem quatuor breves articulos.

Primus, si adultus consentiens recipit effectum Baptismi. Et dico quod sic, quia medicina perfecta habet effectum suum in subjecto bene disposito; sed baptismus est medicina perfecta contra morbum peccati originalis; igitur in homine adulto consentiente et bene disposito tollit peccatum originale. Sed de lege communi nulli dimittitur peccatum originale sine gratia; igitur.

Secundus Articulus est de adulto non consentiente, si talis recipiat Baptismum et effectum Baptismi. Et dico quod *non consentiens* potest intelligi dupliciter, *negative* et *contrarie.* Negative, ut cum negat actualem consensum; contrarie vero, cum ponit actualem dissensum. Et patet illa distinctio, quia non est idem *non velle* et *nolle,* ut dictum fuit *Dist. 1. primi.* Iterum *dissentire* potest quis dupliciter, videlicet *simpliciter* et *secundum quid;* nam qui propter tempestates projicit mer-

ces in mari, *simpliciter* vult et *secundum quid* non vult, ut patet 3. Ethic. cap. *De voluntario permixto*. Et secundum illa dico ad hunc Articulum tres Conclusiones.

Prima est quod non consentiens *simpliciter* nec *secundum quid*, non recipit Baptismum nec effectum Baptismi, quia Deus non vult adscribere familiæ suæ aliquem omnino invitum; sed dissentiens simpliciter et secundum quid est omnino invitus; ergo Deus non vult hunc adscrivere familiæ suæ, talis autem adscriberetur si reciperet Baptismum et effectum Baptismi.

Secunda Conclusio est quod *dissentiens secundum quid*, et *consentiens simpliciter*, recipit Baptismum, sicut patet de illo qui consentit propter minas. Hoc patet *Extra. de Baptismo et ejus effectu cap. Majores*, ubi dicitur quod quidam ad christianitatem coacti sunt, et nobis sunt Sacramentis divinis sociati.

Tertia Conclusio est quod si non consentit *negative*, recipit Baptismum, quia non oportet semper in Sacramentis præbere actualem consensum, sicut patet de Sacerdote conficiente corpus Christi, quia quando consecrat potest alibi cogitare et non habere actualem considerationem ad corpus Christi.

Tertius Articulus est de adulto ficte recipiente, si talis recipit Baptismum et effectum Baptismi. Et dico quod fictus in recipiendo potest dupliciter esse:

Uno modo, quod ostendat se velle recipere ablutionem Baptismi eodem modo quo Ecclesia intendit illam conferre, et tamen oppositum habet in animo, et talis non recipit Sacramentum nec rem sacramenti. Tamen Ecclesia cogit eum ad observantiam fidei christianæ, quia Ecclesia præsumit partem meliorem, ubi signa meliorem partem prætendunt, sicut de matrimonio patet; nam si quis jurasset alicui per verba de præsenti sine testibus, et postea jurasset alteri cum testibus, Ecclesia staret pro secundo matrimonio, cum tamen primum esset legitimum.

Alio modo potest aliquis esse fictus ostendendo se esse dispositum ad recipiendum sacramentum, et tamen interius est indispositus propter infidelitatem, vel aliud peccatum mortale in quo vellet remanere, et illo modo loquuntur Doctores de ficto Baptismo dicentes quod non recipit rem sacramenti. Cujus ratio est quia Deus non justificat nisi volentem, secundum illud Augustini: Qui creavit te sine te, non justificavit te sine te. Sed aliter fictus habet obicem contra gratiam nolens justificari; ergo non recipit effectum Baptismi. Ad istam etiam intentionem loquitur Augustinus *Lib. de pœn. c. 2.* et ponitur *in litera:* omnis enim qui jam suæ voluntatis arbiter est constitutus cum accedit ad Sacramentum fidelium, nisi pœniteat eum vitæ veteris, novam inchoare non potest.

Notandum quod hæc est differentia inter fictum primo et secundo modo dictum, quia si pri-

mus deponeret fictionem, esset rebaptizandus, quia non recepit sacramentum; sed fictus secundo modo, si deponeret fictionem non esset rebaptizandus, quia talis licet non habuerit rem Sacramenti, habet tamen Sacramentum.

Quartus Articulus est de adulto non cognoscente vel non distinguente si talis recipit Baptismum vel ejus effectum. Et est sciendum quod talis non distinguens est ille qui non utitur ratione nec uti potest, et hoc contingit dupliciter, quia vel ille nunquam usus est ratione nec uti potest, sicut furiosus et fatuus a nativitate; vel aliquando utitur ratione sicut furiosi et fatui habentes lucida intervalla.

Ad propositum, de *primis* idem est judicium sicut de pueris, maxime si de eorum cura simpliciter desperatur. De *secundis* autem dicitur, et bene, quod nisi periculum mortis immineat, expectandum est donec habeant usum et judicium rationis, et sic poterunt baptizari consensu interveniente, et recipient sacramentum et rem sacramenti.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dicendum quod radix sancta et rami sancti, intelligenda est *aptitudine*, sed non *actu*, sicut ponit Augustinus et adducit eum Magister *Lib.* 2. de grano mundo seminato quod nihilominus generat paleas.

Distinctio V.

Post hoc sciendum...

Circa istam Dist. 5. et ultimam partem Dist. præced., quæro istas quæstiones. Primo: *Utrum justificati teneantur baptizari.* Secundo: *Utrum soli Sacerdotes possint baptizare.* Tertio: *Utrum mali Sacerdotes possint baptizare et conferre Baptismum.*

QUÆSTIO I.

Ad primam quæstionem sic proceditur.

Videtur quod justificati non tenentur baptizari, quia de Apostolis non legimus, nec de Beata Virgine quod fuerunt baptizati.

Contra. Joan. 3.: nisi quis renatus fuerit etc.

IN ILLA QUÆSTIONE sunt duo Articuli. *Primus* est si justificati tenentur baptizari. *Secundus* est si omnes baptizati æqualiter recipiunt effectum Baptismi.

Quantum ad primum, scilicet si justificati tenentur baptizari, dico quod sic, quia lex universaliter promulgata omnes obligat, nisi fiat in eo alicujus personæ exceptio, ut notatur *Extra. de constitutionibus, c. canonum statuta;* sed lex de Baptismo est universaliter promulgata *Matth. ult.*

et *Joan 3.*, nec est ibi alicujus personæ exceptio; ergo.

Præterea, quilibet viator tenetur esse membrum militantis Ecclesiæ non solum in notitia divina, sed etiam in notitia ipsius Ecclesiæ; sed primum fundamentum unde quis dicitur esse membrum militantis Ecclesiæ est Baptismus; igitur.

Ultimo sic: qui potest ex facili actu magnam gratiam acquirere, et negligit actum illum, videtur gratiam contemnere, vel saltem videtur illam non appreciari quanta ipsa est appreciabilis; sed ille qui non est baptizatus quantumcunque sit justificatus, potest per actum facilem, sicut est Baptismus, magnam gratiam acquirere, quia quantumcunque perfecto de lege communi accedente ad Baptismum augetur gratia, et si hujusmodi justificatus sic neglexerit, videtur gratiam contemnere.

De secundo Articulo, dicitur uno modo quod ad Baptismum triplex effectus sequitur, scilicet *characteris impressio, gratiæ infusio, et fomitis repressio;* sed constat quod in omnibus baptizatis non æque remittitur fomes; igitur non omnes æqualiter recipiunt hujusmodi effectum Baptismi.

Sed illud dictum, quod fomes peccati remittitur in Baptismo, potest dupliciter intelligi: uno modo formaliter, alio modo quantum ad effectum fomitis qui est inclinare animam conjunctam cor-

pori ad peccatum. *Et prior intellectus* est falsus, quia quando inter aliqua non est formalis repugnantia, unum formaliter non tollit aliud. *Major* patet: *minor* probatur, quia cum gratia sit in anima, fomes autem in carne, quæ sunt diversa subjecta, non possunt formaliter repugnare. — Secundus intellectus verus est, et ponitur exemplum de lapillo alligato alis aquilæ; quantumcunque crescat virtus motiva aquilæ, gravitas lapilli in se non minuitur, quia ista formaliter non repugnant; sed bene minuitur quantum ad effectum, quia quantum virtus aquilæ plus cresceret, tantum gravitas illa volatum aquilæ minus impediret.

Dicitur igitur ad hunc Articulum quod quoad Baptismum sequitur triplex effectus, ut scilicet dictum est, characteris impressio, gratiæ infusio et fomitis repressio. — *Quantum ad primum,* omnes æqualiter recipiunt effectum Baptismi, quia sive character ponatur forma absoluta sive respectiva, ut infra videbitur, omnes æqualiter habent characterem. — *Quantum ad alium effectum* qui est fomitis repressio, patet quod in omnibus non æqualiter reprimitur fomes, sicut statim exponetur. — *Sed quantum* ad alium effectum qui est gratiæ infusio, oportet distinguere, quia ibi tria concurrunt, scilicet Deus ut causa principalis, Christus ut causa meritoria, et homo baptizatus ut materia receptiva gratiæ. *Primo modo,* de potentia Dei ordinata omnes æqualiter recipiunt effectum Baptismi, quia illi signo sensibili Deus

ex parte sua semper æqualiter assistit; per hoc autem quod Deus assistit sacramentis, sacramenta efficiunt quod figurant, ut in superioribus tactum est. *Secundo modo,* scilicet inquantum Christus est causa meritoria non omnes accipiunt æqualiter effectum Baptismi quantum ad efficaciam, omnes tamen recipiunt effectum Baptismi quantum ad sufficientiam, sicut ponit Magister in simili *Lib. 3.* ubi quærit si passio Christi meruit omnibus salutem, et dicit quod sic quantum ad sufficientiam, sed non quantum ad efficaciam. Sic etiam potest Christus ad majorem gratiam se offere pro prædestinatis quam pro non prædestinatis. *Tertio modo,* scilicet quantum ad recipientes, dico quod recipientes Baptismum, aut sunt *parvuli,* et sic æqualiter recipiunt, nisi forte ibi concurreret fides parentum et aliorum, sicut innuit glossa *Matth. 9.* super illo verbo: videns Jesus fidem illorum. Ait enim glossa sic: tantum valuit apud Deum fides aliéna, ut intus et extra sanaret hominem, homo autem non sanatur intus nisi per gratiam, Aut sunt *adulti,* et sic venientes cum majori devotione majorem gratiam recipiunt, juxta regulam vulgatam: actus activorum sunt in patiente prædisposito.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dico quod quædam glossa super illo verbo *Joan. 13.* qui lotus est non indiget etc., dicere videtur quod Apostoli fuerunt baptizati; et hoc rationabile vitur, quia Christus fecit eos Sacerdotes, sed ordo

sacerdotii præsupponit Baptismum ut *Extra. de Præsbytero non baptizato cap. Veniens.* De Virgine Maria dicitur vel quod fuit baptizata, vel quod fuit singulariter privilegiata, quia in conceptione Filii Dei habuit totam gratiam ad quam Deus illam ordinavit; ergo, etc.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod soli Sacerdotes possint baptizare, quia solis Sacerdotibus traditur potestas dimittenda peccata, *Joan. 20.;* sed in Baptismo remittuntur peccata; ergo.

Contra, De Consecrat. dist. 4. c. Romanus Pontifex, dicitur ibi quod Spiritus Sanctus subministrat gratiam, etiam si paganus sit qui baptizat.

AD QUÆSTIONEM dico tres Conclusiones. *Prima conclusio* est quod congruum est solum viatorem baptizare. *Secunda conclusio* est quod congruum est inter viatores solum Sacerdotes baptizare. *Tertia conclusio* est quod in necessitatis articulo quilibet homo potest baptizare.

Prima Conclusio probatur sic: tum quia Christus instituit sacramentum Baptismi, et fuit homo. Tum quia in sacramento Baptismi est aliquid sensibile et aliquid spirituale, et per consequens magis competit utenti sensu et intellectu quam naturæ puræ intellectuali. Tum etiam quia post susceptionem Baptismi baptizatus adscribitur ut

membrum Ecclesiæ militantis; igitur est congruum hoc fieri per aliquem de Ecclesia militante.

Secunda Conclusio probatur quia baptizatus recipitur per Baptismum in collegium Ecclesiæ militantis; sed receptio alicujus in aliquod collegium pertinet ad præsidentes et auctoritatem habentes in collegio, tales autem sunt Sacerdotes et Episcopi et alii superiores Prælati; ergo.

Tertia Conclusio probatur sic: Tabula contra naufragium tempore naufragii potest a quolibet non impedito ministrari; sed Baptismus est talis tabula; ergo tempore naufragii, puta in necessitatis articulo, potest a quolibet non impedito ministrari. Voco autem ministrum non impeditum illum qui non est mancus sed habet potentiam motivam ad ministrandum, et illum qui non est mutus sed habet linguam verbis exterioribus expressivam, et illum qui non est amens sed habet discretionem et intentionem facti determinatam intendens facere quod facit Ecclesia.

Sed diceret aliquis: igitur Angelus in assumpto corpore secundum ista potest baptizare, quia potest habere omnia prædicta. *Dico* quod si illud faceret Angelus bonus, esset verum Baptisma, sicut legimus de S. Christina quam baptizavit Angelus in lacu Vulsino. Si autem est malus Angelus et faceret ex præcepto divino, adhuc esset verum Baptisma. Sed quando occurrit talis casus, sicut dicit Bonaventura *q. 1. hujus Dist.*, esset divina revelatio expectanda, tum quia Deus

non administrat Sacramenta per exclusos finaliter a salute, tum quia ille minister semper intendit ad fraudem, tum quia adversatur Ecclesiæ, et sic intendit facere oppositum ejus quod intendit Ecclesia.

AD ARGUMENTUM IN OPPOSITUM dicendum quod solus Sacerdos potest dimittere peccata ad modum judicis et arbitri, quæ remittuntur in pœnitentia; sed in Baptismo remittuntur peccata virtute Sacramenti absque arbitrio vel judicio.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod mali Sacerdotes non possunt baptizare seu conferre Baptismum, quia membrum aridum non potest esse causa influendi vitam in aliud membrum; sed malus Sacerdos est membrum aridum Ecclesiæ; ergo non potest alteri vitam seu gratiam conferre.

In contrarium est Magister in litera.

AD ISTAM QUÆSTIONEM patet ex dictis in *3. Conclus. præc. quæst.* Quilibet enim Sacerdos qui habet conditiones ibi positas intendens facere quod Ecclesia facit, quantumcunque sit malus, vere baptizat. Et hoc probat Magister per multas auctoritates in litera maxime Augustini dicentis: Baptismus est talis qualis est ille in cujus potestate datur, non qualis est ille per cujus ministerium datur. Item idem Augustinus dicit: ego,

inquit, dico et nos dicimus omnes, quia justos oportet esse tanti judicis ministros per quos baptizatur sicut ministri justi si volunt, si autem nolunt esse justi securum me facit Magister meus de quo Spiritus Sanctus dicit: hic est qui baptizat.

Sed diceres: nunquid recipiens Baptismum scienter a tali Sacerdote malo peccat mortaliter. *Respondeo* quod malus minister aut est præcisus totaliter ab Ecclesia vel ad tempus, aut non præcisus, et in utroque membro potest esse dubium.

De primo autem sunt duo modi dicendi oppositi. *Unus* dicit quod tenetur quis a tali ministro recipere Baptismum si non potest habere alium ministrum, quia Baptismus est Sacramentum necessitatis. *Alius modus* dicit quod non debet recipere Baptismum, et si recipit a tali ministro mortaliter peccat. Et hoc declaratur sic: quia baptizandus aut est adultus aut est parvulus. Si adultus sufficit baptismus flaminis quando non potest habere baptismum fluminis. Si autem baptizandus sit parvulus, habens parvulum baptizet eum si non potest habere alium magis idoneum, quia cum præciso non licet sibi comunicare pro parvulo suo.

Sed contra illud, quia præceptum superioris plus obligat quam præceptum inferioris; sed Deus præcepit Baptismum suscipi, Ecclesia autem prohibet communicare cum præciso; igitur magis est obediendum præcepto divino quam Ecclesiæ in illo casu.

Præterea plus tenetur excommunicatus vitare alium quam alius vitare eum, quia præceptum de vitando non imponitur alicui nisi propter se, præcisus autem in casu isto non tenetur vitare alium immo tenetur non vitare. Quia si talis præcisus sciret parvulum aliquem non baptizatum statim mori debere tenetur eum baptizare necessario ne moreretur in anima; ergo si præcisus in tali casu non tenetur vitare alium, nec e converso alius tenetur vitare ipsum.

Dicitur igitur quod *adulto* licet recipere Baptismum a præciso si alius minister haberi non potest, et hoc quidem videtur haberi ab Augustino *De Bapt. contra Donatistas lib. 6.* Potest etiam forte non recipere, quia Baptismus flaminis sufficeret sibi propter reverentiam Ecclesiæ talem vitare præcipientis. Pensatis tamen omnibus, melius dicitur quod a tali recipiat quam quod ex hac vita sine baptismo discederet. *Quantum ad parvulum,* si nullus potest haberi minister nisi præcisus, et immineat periculum mortis, tenetur necessario ille offerre parvulum suum præciso; nimis enim durum esset quod teneretur parvulum suum perpetuæ dannationi exponere cum posset habere aliquem qui parvulum suum baptizaret.

Quantum ad secundum membrum distinctionis, scilicet de malo non præciso ab Ecclesia qualis est ille qui est *occulte* malus, dicitur quod debet quis recipere Baptismum a tali ministro, quia propter peccatum quod non est notorium, non debet quis in actibus notoriis vitare proximum.

Si autem esset *publice* vel notorie malus hujusmodi minister, tunc aut incumbit sibi dispensare sacramentum Baptismi, ut puta quia est curatus aut parochialis sacerdos, aut non incumbit sibi ex officio baptizare. Si *primo modo,* non peccat qui recipit Baptismum pro se vel pro alio parvulo suo. Si *secundo modo,* et posset habere aliquem cui non incumbit ex officio baptizare, aut est æque malus, aut melior. Si *melior,* peccat ille qui recipit ab alio. Si autem est *æque malus,* debet recipere Baptismum a suo curato.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, dicitur quod non est simile in proposito de membris corporis naturalis et de membris corporis mistici, quia in corpore naturali est una vita numero in omnibus membris, et participatur ab eis quodam ordine, quia *primo* est in corde, *secundo* in aliis membris propinquioribus. Sed in corpore mistico non est una vita numero nec illa vita per prius est in hoc membro quam illo, nisi quantum ad gradum ministrandi.

Distinctio VI.

Nunc autem quilibet...

Circa istam Dist. 6. quæro quatuor quæstiones. Primo: *Utrum in Baptismo imprimatur character.* Secundo: *Utrum character sit forma absoluta.* Tertio: *Utrum character sit forma respectiva.* Quarto: *Utrum character sit in essentia animæ ut in subjecto.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur.

Videtur quod in Baptismo non imprimatur character, quia Baptismus succedit Circumcisioni; sed in Circumcisione non imprimebatur character; ergo. *Probatio minoris,* quia character circumcisionis fuisset ejusdem rationis cum charactere Baptismi, et si circumcisus fuisset post circumcisionem baptizatus, fuissent in illo duo characteres, et per consequens duo accidentia ejusdem speciei, quod est inconveniens et contra Philosophum 5. *Metaph.*

Contra. Sacramentum non iterabile habet aliquem effectum indelebilem; sed Baptismus non est iterabile; ergo habet aliquem effectum indelebilem. Sed nullum effectum indelebilem habet,

nisi ponatur character; ergo in Baptismo, imprimitur character.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tres Articuli. *Primo*, est videndum quid importetur nomine characteris. *Secundo*, si in Baptismo imprimitur character. *Tertio*, si character impressus sit forma delebilis vel indelebilis.

Quantum ad primum Articulum sunt tria notanda. *Primo*, quod character idem est quod signum vel figura. Signum autem accipitur duobus modis, quia est signum interius et exterius; vel signum in anima et signum in corpore. Si loquimur de signo exteriori facto in corpore, tunc ablutio Baptismi potest dici character. Si loquimur de signo interiori facto in anima, sicut in proposito loquimur, tunc aliquid spirituale impressum animæ a Deo in Baptismo dicitur character.

Secundo est notandum quod illud spirituale modo præexposito impressum animæ in Baptismo non est gratia nec aliqua virtus infusa, puta fides, spes vel charitas. *Probatur*, quia character, secundum loquentes de eo semper imprimitur in Baptismo, sicut est in ficte baptizato. *Præterea*, ponentes charaterem ponunt eum indelebilem; sed illæ virtutes non sunt indelebiles, ut patet in peccante mortaliter; ergo.

Tertio, est notandum quod illud spirituale impressum animæ quod dicitur character habet ad minus quinque proprietates. *Prima* quod est

signum assimilativum alteri habenti; *secunda* quia est signum distinctivum a non habente; *tertia*, quia est signum rememorativum sacramenti suscepti; *quarta*, quia est signum conformativum; *quinta*, quia est signum obligativum, quia suscipiens sacramentum obligatur Deo.

His præmissis, dicitur ad secundum Articulum secundum duas opiniones.

Una negat animæ characterem imprimi, quod probatur sic: Sicut est de aliis rebus sanctificatis, ita videtur esse de hominibus baptizatis; sed alia sanctificata, sicut calices vel Ecclesiæ consecratæ, non recipiunt aliquam novam formam vel qualitatem per hoc quod consecrantur; ergo nec homines baptizati recipiunt aliam formam spiritualem quam vocas characterem.

Secundo sic: nihil est ponendum frustra in operibus Dei; sed character si poneretur, frustra poneretur; ergo. Probatio *Minoris*, quia si character non poneretur frustra, hoc est quia ponitur ut dispositio prævia ad effectum Baptismi principalem qui est gratia; sed ratio non valet, quia anima non habens peccatum est summe disposita ad sumendam gratiam, et Deus est potentiæ infinitæ; ergo.

Diceres quod character ponitur propter effectus assignatos, quia est signum *rememorativum, conformativum* et *obligativum*, sic non ponitur frustra. — *Contra illud* sic: ita potest aliquis rememorari, conformari, obligari alicui domino sine

signo inhærente sicut cum signo inhærente; igitur frustra ponitur. *Consequentia* patet. Probatio *antecedentis*: ille qui profitetur in aliqua religione, post professionem obligatur prælato et tenetur sibi conformari, et tamen nullam formam recipit, et similiter est de illo qui facit alicui domino homagium.

Tertio principaliter sic: Deus non dat donum suum alicui actualiter peccanti; sed fictus suscipiendo Baptismum peccat mortaliter, quia facit irreverentiam sacramento; ergo Deus non dat ei illud spirituale donum quod tu vocas characterem.

Atia opinio est quod sicut non potest probari ratione naturali gratiam vel charitatem esse in anima, et tamen ponimus eam, ita non potest probari ratione naturali characterem imprimi animæ, et tamen oportet ponere eum in anima. Quod auctoritatibus probatur:

Primo auctoritate Dionysii *cap. 2. Hierarchiæ Ecclesiasticæ.* Dicit enim: venienti ad Baptismum datur a summo Sacerdote Sacramenti signaculum. Sed sacramenti signaculum est character. Ergo.

Secundo, probatur per Damascennm *Lib. 4. c. 1.* qui dicit quod per Baptismum fit nobis regeneratio et sigillum, per sigillum intelligens characterem.

Tertio, auctoritate Augustini contra Donatistas *Lib. 6. de Baptismo.* Satis enim, inquit, eluxit ovem quæ foris dominicum characterem acceperat venientem ad salutem ab errore corrigi, characterem tamen in ea dominicum agnosceret.

Sed dicitur, et bene, quod illæ auctoritates sunt potius vocales quam reales, ergo si aliqua auctoritas cogit ad ponendum characterem imprimi in Baptismo, est auctoritas Ecclesiæ, quæ est maxima auctoritas, ut ponit Augustinus contra Epist: Fundamenti. Arguitur sic: De Sacramentis sentiendum est sicut tenuit Ecclesia Romana, *Extra. de hæreticis: Ad abolendam.* Sed sacrosanta Ecclesia Romana asserit imprimi characterem in Baptismo. Ergo. *Probatio minoris. Extra. de Baptismo et ejus effectu, cap. majores:* qui fide accedit ad Baptismum, characterem suscipit christianitatis impressum.

Diceres quod characterem christianitatis impressum vocat ipsum Baptismum. *Contra,* quia ibidem sequitur quod characterem imprimit sacramentalis operatio; sed sacramentalis operatio est Baptismus; igitur Baptismus imprimit characterem.

Ad istam Conclusionem inducuntur aliquæ congruentiæ.

Prima est quod congruum est ad formam perfectam poni aliquam dispositionem; sed gratia est perfecta forma et supernaturalis; igitur congruit ad eam poni aliquam dispositionem supernaturalem: istam dispositionem voco characterem.

Secunda est ista: non est congruum Deum instituisse Sacramenta novæ legis esse vana; sed essent vana nisi haberent aliquem effectum. Nunc autem non semper habent effectum qui est gratia; ergo habent alium effectum, et illum voco

characterem. *Sed illa congruentia* parum valet, quia si valeret, tunc quodlibet sacramentum imprimeret characterem quod est falsum.

Ideo additur *tertia congruentia* melior, quæ est talis: Receptus in familiam Christi, debet distingui a non recepto per aliquod intrinsecum sibi; sed illud intrinsecum distinctivum ponitur character.

Ad argumenta præcedentis opinionis, illa non concludunt. *Ad primum* dico quod alia sacramenta non recipiunt formam spiritualem eis inhærentem, quia non sunt capacia talis formæ; homo enim est capax tam gratiæ quam dispositionis ad gratiam, quæ dispositio dicitur character.

Ad secundum, concessa *majore,* negetur *minor.* Licet enim Deus de potentia sua absoluta posset creare gratiam in anima, quæ gratia est principalis effectus Baptismi; et etiam alios effectus qui sunt assimilare, distinguere etc. sine illa forma quæ dicitur character, tamen de potentia ordinata, dicitur quod causat illos effectus mediante tali forma, propter primam et secundam congruentiam superius assignatas.

Ad tertiam dico quod in Baptismo concurrunt duo dona, scilicet *dispositivum* quod est *character* et *perfectivum* quod est *gratia.* Quando igitur dicitur: Deus non dat donum suum actualiter peccanti mortaliter, concedo de dono *perfectivo,* sed nego de dono *dispositivo,* et hoc vel quia non vult sacramentum suum esse vanum, vel propter alias causas superius assignatas.

De tertio Articulo communis opinio est quod character est forma indelebilis. Cujus causam aliqui assignant quia character est in anima secundum essentiam; sed anima est invariabilis secundum essentiam; ergo. *Contra*, secundum eos, quia gratia est in essentia animæ; ergo esset indelebilis.

Ideo dicitur quod character potest comparari ad Deum, vel ad agens creatum. Si character comparatur *ad Deum* sic potest deleri, quia qui potest aliquam formam creare, potest ipsam annihilare. Si autem comparatur ad *agens creatum*, sic character est forma indelebilis, et hoc convenit sibi quia est talis natura. — Ubi notandum quod triplex est habitus, scilicet *innatus, acquisitus* et *infusus*. Primus quidem est omnino indelebilis; secundus autem est delebilis, ut patet 2. *Ethic.*; tertius habitus aliquando est delebilis, aliquando indelebilis, et hoc ideo quia habitu infusus aliquando datur ad *dirigendum*, aliquando ad *distinguendum*. Aliquando habitus infusus datur ad dirigendum, quia potest recipere repugnantiam in subjecto, ideo talis habitus est delebilis. Sed quandoque habitus imprimitur ad distinguendum, et talis habitus est indelebilis. Sic autem imprimitur character, ut in 2. Art. dictum est.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dicitur negando *minorem*. Ad *probationem*, quando dicitur: duo accidentia ejusdem speciei essent in eodem subjecto, negatur *consequentia*, quia vel

illi duo characteres non essent ejusdem speciei, vel si essent ejusdem speciei, dico quod habens characterem in circumcisione non recipiet alium characterem in Baptismo, sicut subjectum quod est in potentia ad albedinem, recepta albedine ab uno agente, non potest recipere aliam ab alio agente vel ab eodem agente; ergo, etc.

QUÆSTIO II ET III.

Ad secundam et tertiam quæst. sic proceditur:

Videtur quod character non sit forma absoluta quæ est in anima, vel est potentia vel passio vel habitus ex *2. Ethic.;* sed character nullum illorum est; ergo. *Minor probatur:* non enim est potentia, quia non est naturaliter in anima; nec est passio, quia est forma permansiva; nec est habitus, quia habitu potest quis bene vel male operari. Sed charactere non potest quis bene operari, quia stat cum peccato mortali; nec potest male operari, quia est a Deo; ergo.

Contra. Dispositio est ejusdem rationis cum forma ad quam disponit; sed character disponit ad gratiam; igitur est ejusdem rationis cum gratia. Sed gratia est forma absoluta; ergo.

IN ILLA QUÆSTIONE sunt duo Articuli. *Primus,* in quibus Sacramentis imprimitur character. *Secundus,* si character impressus sit forma absoluta.

Quantum ad primum dico quod character imprimitur tantum in tribus Sacramentis,

scilicet in Baptismo, Confirmatione et Ordine. Cujus ratio est quia in illis sacramentis imprimitur character in quibus aliquis, vel primo recipitur in familiam Christi, vel recipit determinatum gradum inter illos qui sunt de familia Christi. Sed Baptismus est sacramentum quo quis recipitur in familiam Christi; Confirmatio autem et Ordo sunt Sacramenta quibus aliqui recipiunt determinatum gradum inter familiares Christi.

Alii autem probant illud idem sic: In illis tantum sacramentis imprimitur character quæ non iterantur; sed sacramenta non iterabilia sunt tantum illa tria, scilicet sacramentum Baptismi, Confirmationis et Ordinis.

De secundo Articulo dicit *una opinio* quod character est *forma absoluta*, quod probatur sic: Mutatio non est nisi ad formam absolutam *ex 5. Phys.*; sed ad characterem est mutatio; ergo character est forma absoluta. *Minor* probatur in ficte baptizato qui nihil aliud recipit in Baptismo nisi characterem.

Secundo sic: relatio non est fundamentum relationis; sed character est fundamentum multarum relationum, quia est signum *rememorativum, conformativum, obligativum* et cetera hujusmodi; ergo.

Tertio sic: in relatione non est potestas activa nec passiva; sed in charactere est potestas activa et passiva; ergo. *Minor* probatur; in charactere baptismali est potentia passiva, quia per

eum est homo capax aliorum sacramentorum; in charactere autem Ordinis est potentia activa ad multos sacros actus in Ecclesia. Ergo.

Quarto sic: character est principium assimilandi baptizatum Christo et alteri baptizato; similitudo autem est unitas fundata in qualitate; ergo character est qualitas, et per consequens forma absoluta.

Secunda opinio est quod character sit forma *respectiva,* quia ad quidditatem alicujus formæ absolutæ non pertinet essentialiter aliquis respectus; sed ad quidditatem characteris pertinet essentialiter aliquis respectus; ergo character non est forma absoluta. *Minor* probatur per illum cujus est præcedens opinio. Dicit enim in definitione characteris quod character est signum fidei communis et sacræ ordinationis fidelium, signum autem est relatio.

Præterea, nihil est ponendum perfectius quam natura requirat; sed natura characteris non necessario requirit quod habeat perfectionem formæ absolutæ; ergo non est forma absoluta. *Minor* probatur, quia nulla de rationibus præcedentis opinionis cogit ponere characterem esse formam absolutam.

Prima non valet, quia habet *majorem* falsam, si intelligatur de omni respectu, et de omni eo quod est ad aliquid, est enim respectus extrinsecus et intrinsecus adveniens, character autem ponitur respectus extrinsecus adveniens et ad hunc respectum potest esse motus.

Similiter *secunda ratio* habet *majorem* falsam, quia secundum Euclidem *5. Geom. in principio,* proportionalitas est similitudo duarum proportionum; igitur super proportionem quæ dicit formaliter relationem, et super unitatem ejus fundatur similitudo, et sic relatio fundatur in relatione. — Tu dicis; igitur potest esse processus in infinitum in relationibus. Nego *consequentiam;* nam accidens fundatur in accidente, ut qualitas in quantitate, et tamen non est processus in infinitum in accidentibus.

Ad tertium dico quod duplex est actus scilicet naturalis et sacramentalis; licet ergo in relatione non sit potestas ad actum naturalem, tamen bene potest esse ad actum sacramentalem.

Ad quartum dico quod similitudo, largo modo sumpta, potest esse in qualibet forma, et non solum in qualitate,

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM: *Ad primam partem quæstionis,* si teneatur quod character sit forma *absoluta,* potest concedi quod sit habitus non innatus, nec acquisitus, sed infusus. Tu dicis, quia habitu contingit uti bene vel male; dico quod non est verum de omni habitu. *Si autem teneatur* quod character sit forma *respectiva,* respondetur ad argumentum in contrarium, quod non est inconveniens aliquam relationem disponere ad formam absolutam respectu agentis supernaturalis, sicut est in proposito.

QUÆSTIO IV.

Ad quartam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod character non sit in essentia animæ ut in subjecto, quia dispositio et forma ad quam disponit sunt in eodem subjecto; sed character disponit ad fidem; ergo est in eodem subjecto cum fide. Sed fides est in potentia intellectiva; ergo.

Contra. Dispositio est in eodem subjecto cum forma ad quam disponit; sed character disponit ad gratiam; ergo est in eodem subjecto cum gratia. Sed gratia est in essentia animæ; ergo et character.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico quod in ea possunt esse tres Conclusiones secundum quod de ea sunt tres opiniones.

Una dicit quod character est in *tota essentia animæ,* quia character distinguit membrum Christi a non membro Christi; sed membrum Christi distinguitur a non membro Christi secundum totam essentiam animæ; ergo. *Item* dispositio est in eodem subjecto cum forma ad quam disponit; sed character disponit ad gratiam; igitur est in eodem subjecto cum gratia. Sed gratia est in tota essentia animæ; igitur et character.

Sed ista non concludunt. Primum non: concedo enim quod character est in anima, sed propter distinctionem non oportet quod sit in tota

animæ essentiâ. Sicut corpus distinguitur ab alio corpore, non tamen oportet quod color sit in toto corpore, sed sufficit quod sit in superficie. — Nec secundum cogit, quia *major* est vera de illa dispositione quæ fit habitus, sed de alia dispositione hoc non oportet; habitus enim unius potentiæ potest disponere ad formam et ad terminum alterius potentiæ, sicut habitus fidei disponit ad habitum charitatis.

Alia opinio est quod character est in *potentia cognitiva,* quia sicut gratia est in essentia animæ, ita dispositio ad gratiam est in potentia animæ; sed character est dispositio ad gratiam; igitur est in potentia animæ. Sed non in qualibet potentia animæ, quia cum potentiæ distinguantur realiter, tunc non esset una simplex forma. Igitur est in unica potentia. Sed magis rationabile est ut ponatur in potentia cognitiva quam in alia, quia character est ad configurandum trinitatem creatam trinitati increatæ; sed trinitas creata vel ejus imago consistit principaliter in potentia intellectiva qua oritur voluntas. — *Præterea,* ut arguebatur superius, in eodem subjecto est dispositio et forma ad quam disponit; sed character disponit ad fidem, et fides est in potentia intellectiva; igitur.

Contra. Dispositio ad formam nunquam est in posteriori susceptivo formæ; sed character per te est dispositio ad formam sive ad gratiam, et gratia, ut concedis, est in essentia animæ; igitur

character non potest esse in aliquo susceptivo posteriori ipsa essentia animæ. Sed per te potentia animæ est posterior ejus essentia, quia ponis quod est accidens ejus; igitur et character non est in potentia animæ; ergo, etc.

Tertia opinio est quod character principaliter est in voluntate, quia dispositio est in eodem subjecto cum forma ad quam disponit; sed character disponit ad gratiam, et gratia est in voluntate, ut patuit *Lib. 2. d. 26.;* ergo et character est in voluntate.

Sed illa ratio forte solveretur sicut fuit soluta secunda ratio primæ opinionis.

Ideo alio modo arguitur, et hoc sic: Character est signum vel fundamentum cujusdam obligationis animæ ad Deum; igitur est rationale quod ponatur in illa potentia per quam homo principaliter obligatur Deo. Sed illa potentia est voluntas, quia voluntatis est primo mereri vel demereri; igitur character est in voluntate.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dico quod dispositio est duplex, scilicet *proxima* et *remota. Major* autem est vera de dispositione proxima, sed non de dispositione remota. Nunc autem character non est dispositio proxima ad fidem ut fides est, sed ad gratiam quæ est in voluntate, ut dictum est; ergo etc.

Distinctio VII.

Nunc de Sacramento Confirmationis...

Circa istam Dist. 7. quæro quatuor Quæstiones. Primo: *Utrum Sacramentum Confirmationis sit necessarium ad salutem.* Secundo: *Utrum in Sacramentum Confirmationis conferatur gratia gratum faciens.* Tertio: *Utrum Sacramentum Confirmationis possit reiterari.* Quarto: *Quæ est pœna iterantis.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod Sacramentum Confirmationis sit necessarium ad salutem, quia quilibet christianus tenetur esse plenus christianus; sed non est plenus christianus sine Sacramento Confirmationis, ut habetur *De Consec. d. 5. cap. Omnes fideles.*

Contra. Habenti gratiam gratum facientem non est aliud necessarium ad salutem; sed in Baptismo datur gratia gratum faciens; igitur nullum aliud ad salutem est necessarium; ergo, etc.

Ad istam Quæstionem pono tres Conclusiones. *Prima* est quod Sacramentum Confirmationis non est simpliciter necessarium ad salutem.

Secunda est quod Sacramentum Confirmationis est necessarium homini adulto ad salutem. *Tertia Conclusio* est quod Sacramentum Confirmationis præsupponit Baptismum, ita quod sine Baptismo nullus potest confirmari.

Prima Conclusio probatur sic: Illud Sacramentum non est simpliciter necessarium, sine quo aliquis, nisi contemnat, potest pervenire ad salutem; sed sine Sacramento Confirmationis, ubi homo non agit ex contemptu, potest pervenire ad salutem, sicut tenemus de parvulis baptizatis tamen non confirmatis; igitur. *Minor* probatur per illud *Matth. ult.:* Qui crediderit et baptizatus fuerit, etc., et *De Consec. d. 5. Spiritus Sanctus,* ubi dicitur quod solum Baptismo regenerati salvantur.

Secunda Conclusio probatur; quia illud est necessarium adulto sine quo adultus exponeret se periculo mortis æternæ, supposito quod posset illud habere; sed sine Sacramento Confirmationis adultus exponeret se periculo mortis æternæ, supposito, ut dictum est, quod posset illud habere, quia ageret ex contemptu; qui autem contemnit non est perfectus christianus, ut notatur *Extra. de sent. excom.;* igitur illud Sacramentum est necessarium adulto ad salutem.

Ad istum intellectum loquitur Hugo *De Sacram. lib. 2. p. 7. c. 3.:* timendum est his qui per negligentiam dimittunt Episcopi præsentiam et

non suscipiunt manus impositionem ne forte postea damnentur. Et quod dicit *forte* est intelligendum quia si pœniteant et postea accipiant non damnarentur.

Tertia Conclusio probatur sic, quia in Baptismo datur gratia justificans, in Confirmatione vero datur gratia roborans; sed gratia roborans præsupponit gratiam justificationis; igitur Sacramentum Confirmationis præsupponit gratiam Baptismi.

Præterea, illud Sacramentum præsupponitur a Confirmatione et ab omnibus Sacramentis in quibus imprimitur character, cujus character est fundamentum omnium aliorum; sed character Baptismi est hujusmodi; ergo. *Minor* probatur, quia character Baptismi respicit initium fidei, alii autem characteres respiciunt statum fidei; sed status præsupponit initium ; ergo characteres aliorum Sacramentorum præsupponunt characterem Baptismi.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dico quod quilibet christianus tenetur esse plenus christianus, et est plenus christianus sine sacramento Confirmationis, dummodo non contemnit; sed contemneret quando haberet præsentiam Episcopi et non acciperet.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod in Sacramento Confirmationis non conferatur gratia gratum faciens, quia gratia gratis data respicit pœnam, gratia autem gratum faciens respicit culpam; sed Confirmatio est contra pœnam, quia est contra pusillanimitatem; ergo, etc.

Contra, per auctoritatem Rabani: per impositionem manuum Spiritus Sanctus traditur baptizato; sed Spiritus Sanctus non datur nisi per gratiam gratum facientem; ergo, etc.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico tres Conclusiones.

Prima Conclusio est quod in Sacramento Confirmationis confertur gratia gratum faciens. *Probatur,* quia de Sacramentis sentiendum est et tenendum quod tenet sacrosanta Ecclesia romana, ut patet *Extra. De hæreticis. Ad abolendam;* sed sancta romana Ecclesia tenet quod in Confirmatione confertur gratia gratum faciens; ergo, etc. *Minor,* probatur *Extra. De sacra Unctione cap. cum pervenisset,* ubi dicitur quod per Confirmationem Spiritus Sanctus datur ad augmentum et robur; sed Spiritus Sanctus non datur simpliciter homini nisi per gratiam gratum facientem.

Sed est notandum quod gratia gratum faciens dicitur dupliciter. Uno modo faciens gra-

tum de non grato, et talis gratia confertur in Baptismo et Pœnitentia. Alio modo dicitur gratia gratum faciens, quæ de grato facit magis gratum, et tali modo confertur gratia in Confirmatione.

Secunda Conclusio est: cum enim in Baptismo conferatur gratia, et in Confirmatione similiter conferatur gratia, numquid hæc et illa sunt eadem gratia? Et dicitur tripliciter. Uno modo, quod hæc et illa differunt essentialiter sicut virtutes et dona, quia in Baptismo datur gratia quæ influens in potentias facit *virtutes;* in Confirmatione autem confertur gratia quæ influens in potentias facit *dona;* sed in Ordine confertur gratia quæ facit *beatitudines.* — Alio modo dicitur quod hæc et illa gratia differunt essentialiter sicut morbi contra quos ordinantur; gratia enim baptismalis est contra morbum *infidelitatis,* gratia autem confirmationis contra morbum *pusillanimitatis.* — Tertio modo dicitur quod hæc et illa gratia differunt sicut duo gradus ejusdem formæ, sicut dictum fuit supra *Lib. 1. dist. 18. q. de augm. charit.*

Tertia Conclusio est in quo Sacramento confertur magis et minus gratiæ in Baptismo an in Confirmatione. Et dicitur quod gratia Confirmationis præsupponit gratiam baptismalem, sicut *bene esse* præsupponit *esse.* Quando ergo bene fit comparatio harum gratiarum, hæc potest fieri dupliciter. Uno modo *sine præcisione,* et sic om-

mino major est gratia Confirmationis quam baptismalis, sicut bene et perfecte vivere est melius quam vivere. Si autem fit comparatio harum duarum gratiarum *cum præcisione,* sic major est gratia baptismalis quam Confirmationis, quia major virtutis est mortuum vivificare, quam vivificatum fortificare; sed per gratiam baptismalem homo mortuus vivificatur, in Confirmatione autem homo vivificatus fortificatur; ergo.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM, cum dicitur quod gratia gratum faciens est contra culpam *dico* quod non tantum est contra culpam, sed etiam contra pœnam eatenus quatenus ordinata est ad culpam, et talis est pusillanimitas.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod Sacramentum Confirmationis possit iterari, quia ubi morbus potest iterari, ibi convenienter medicina potest iterari; sed Confirmatio est medicina contra morbum pusillanimitatis et ille morbus potest iterari; ergo.

In contrarium est Magister in litera.

IN ILLA QUÆSTIONE sunt tres Articuli. *Primus* est a quo Sacramentum Confirmationis conferatur. *Secundus* est si illud Sacramentum iteratur. *Tertius* est qua pœna iterans istud Sacramentum puniatur, et per illum Articulum patet

solutio ad quartam Quæstionem in principio hujus Distinct. positam.

De primo videtur forte alicui, quod Sacramentum Confirmationis potest a quolibet Sacerdote ministrari per dictum Gregorii ad Januarium Episcopum, ut scribitur in canone *De Consec. dist. 5. c. pervenit.* Ait enim sic: pervenit ad nos quosdam scandalizatos fuisse eo quod presbyteros tangere chrismate illos qui baptizati sunt prohibuimus, sed si omnino de hac re aliqui contristentur, ubi Episcopi desunt, ut prebysteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus.

Sed dicendum est quod solum Episcopi conferre possunt hoc Sacramentum, quia in primitiva Ecclesia solis Apostolis licuit conferre; sed solum Episcopi sunt successores Apostolorum; ergo. —

Ad decretum vero Gregorii dicitur quadrupliciter. *Uno modo,* quod Papa concessit quod possent Presbyteri ibi tangere in fronte aliquo oleo, sed non consentit de chrismate. Sed hoc est contra textum literæ, ut patet ibidem,

Ideo secundo modo dicitur quod Papa propter scandalum vitandum illud concessit ad tempus. Sed illud non valet, quia utilius scandalum nasci permittitur quam quod rei veritas relinquatur; *Extra. de regulis juris.*

Ideo dicitur tertio modo quod in primitiva Ecclesia non erat differentia inter Episcopos et Sacerdotes. Quod probatur per duas auctoritates

Hieronymi, *Dist. 35. Decretorum*, Una ponitur *cap. Olim.* et alia *cap. sequenti.* Olim, inquit, idem Presbyter qui et Episcopus. Et paulo post; sicut Presbyteri sciunt se ex consuetudine Ecclesiæ præpositis esse subjectos, ita Episcopi noverint se magis ex consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate Presbyteris esse majores.

Sed quartus modus dicendi est melior, quia si a principio non licuit sacerdoti hoc sacramentum conferre, Papa tamen quemlibet sacerdotem illius regionis potuit facere Episcopum quantum ad actum istum. Sic igitur sacramentum Confirmationis a solis Episcopis potest conferri. Cujus *materia remota* est Chrisma compositum ex oleo olivæ et balsamo specialiter ab Episcopo sanctificatum, vel ab alio cui talis sanctificatio potest committi. *Materia* autem *propinqua* est unctio facta in fronte in figura crucis. Hujus autem Sacramenti *forma* est: signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

De secundo Articulo, scilicet: utrum illud Sacramentum potest iterari. Dico quod non, immo scienter iterans peccat mortaliter. Quare autem non debet iterari, principalis causa est institutio divina. Conguentia vero assignatur talis, quia per istud Sacramentum instituitur aliquis in determinato gradu Ecclesiæ, scilicet in gradu bellatoris; sed Sacramentum instituens in gradu bellatoris determinato, non iteratur. Alia congruen-

tia assignatur, quia istud Sacramentum imprimit effectum indelebilem, scilicet characterem.

De tertio Articulo, scilicet de pœna iterantis, dicunt canonistæ quod sunt irregulares, et probant per locum a simili, quia de Baptismo et Confirmatione est simile; sed iterans Baptismum scienter est irregularis, igitur idem judicium erit de Confirmationis iteratione.

Sed aliter dicitur quod nulla pœna canonica quæ non est inflicta a Papa concedente jus, incurritur ipso jure, nec propter argumenta exponentium canones, sive a simili sive a contrario sensu talis pœna debet infligi. Cum igitur non inveniatur in jure canonico expressa pœna irregularitatis inflicta pro iteratione Confirmationis, sequitur quod ipso facto non incurritur, maxime quia pœnæ sunt restringendæ. Et confirmatur per capitulum illud *De Consecr. d. 5. c. Dictum,* ubi nulla pœna infligitur Episcopo iterum confirmanti, sed nec suscipienti, nisi quod soli Deo serviat in habitu monachali vel clericali.

AD ARGUMENTUM IN CONTRARIUM dico quod morbus, ut contra ipsum est hæc medicina, non iteratur, licet alio modo possit iterari.

Distinctio VIII.

Post Sacramentum Baptismi...

Circa istam Dist. 8. in qua Magister incipit tractare de Sacramento Eucharistiæ, quæro quatuor Quæstiones. Primo: *Utrum Sacramentum Eucharistiæ sit Sacramentum novæ legis.* Secundo: *Utrum illa sit forma consecrationis Corporis Christi quæ ponitur in canone Missæ: Hoc est corpus meum.* Tertio: *Utrum illa sit forma consecrationis sanguinis Christi: Hic est sanguis meus.* Quarto: *sine argumento: Quid demonstretur per hoc pronomen: Hoc.*

Quæstio I.

Ad primam quæstionem sic proceditur.

Videtur quod Eucharistia non sit Sacramentum novæ legis, quia quodlibet Sacramentum novæ legis est per se unum; sed Eucharistia non est per se unum; ergo. *Minor* probatur, quia aliud signum est species panis, et aliud signum est species vini, et habent aliud et aliud signatum, quia unius signatum proprium est corpus Christi, alterius autem est sanguis Christi.

Contra. De Consec. dist. 2. In Sacramentorum oblationibus.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico tres Conclusiones. *Prima* est quod Eucharistia est Sacramentum novæ legis. *Secunda* quod Eucharistia est Sacramentum excellentius inter Sacramenta novæ legis. *Tertia conclusio* est si Sacramentum Eucharistiæ est unum.

Prima Conclusio sic probatur: Sacramentum plenitudinis gratiæ est pro tempore legis gratiæ; sed Sacramentum Eucharistiæ est Sacramentum plenitudinis gratiæ; ergo Eucharistia est Sacramentum novæ legis.

Præterea, Sacramentum novæ legis est signum sensibile gratiam Dei, vel effectum gratuitum efficaciter signans ex institutione divina; sed Eucharistiam ponimus effectum Dei gratuitum, scilicet existentiam Corporis Christi; ergo Sacramentum Eucharistiæ est Sacramentum novæ legis. *Minor* probatur, quia sub illis speciebus signatur Corpus Christi veraciter contineri, et tamen illæ species hoc non efficiunt. — Hoc argumentum est efficax contra illos qui ponunt Sacramentum habere actionem respectu rei signatæ, sed non esset contra me, quia ut visum fuit circa principium hujus Quarti, Sacramenta sunt signa tantum efficacia respectu rei signatæ vel gratiæ.

Secunda Conclusio, scilicet quod Eucharistia est excellentius Sacramentum inter Sacramenta novæ legis declaratur ex quadruplici dif-

ferentia quæ est inter Eucharistiam et alia Sacramenta novæ legis.

Prima est quod alia Sacramenta veracia sunt quantum est de se, tamen quandoque carent effectu signato propter indispositionem suscipientis. Istud autem Sacramentum numquam caret suo signato.

Secunda differentia est quod istud Sacramentum, quod significat hoc realiter continet; alia autem non continent realiter quod signant.

Tertia differentia est quod alia Sacramenta signant gratiam accidentalem et inhærentem, istud autem signat gratiam subsistentem, idest existentiam Corporis Christi.

Quarta differentia est quod omnia alia Sacramenta consistunt in usu et in fieri, ita quod idem est ibi Sacramentum et perceptio Sacramenti, nec permanet aliquid quod sit Sacramentum, sed cessant cessante tali usu, ut patet in Baptismo et ejus perceptione. Sed hoc Sacramentum est quoddam permanens etiam ante usum.

De tertia Conclusione dico quod Sacramentum Eucharistiæ est unum unitate *integritatis,* non unum unitate *indivisibilitatis.* Ad cujus evidentiam est notandum quod Corpus Christi potest accipi stricte, prout includit in se partes animatas anima Christi, cujus pars non est sanguis, licet sit in potentia propinqua ut convertatur in carnem animatam, et sic corpus est essentialiter aliud a sanguine. Alio modo potest Corpus Chri-

sti accipi prout includit omnia quæ pertinent ad totum corpus organicum, sive sint partes animatæ sive non, ut humores et spiritus; et hoc modo sanguis est aliquid corporis. Primo modo accipiendo corpus licet ipsum et sanguis sint primo diversa signata, constituunt tamen unum signatum totale, quod est corpus secundo modo sumptum, et ita proprium signum corporis primo modo, et signum proprium sanguinis possunt esse unum signum unitate integritatis et non indivisibilitatis. Et congruum est sic esse ut Sacramentum hoc habeat unitatem integritatis et indivisibilitatis, quia hoc Sacramentum est ad completam nutritionem animæ, sicut aliquid est ad completam et perfectam nutritionem corporis; sed completa nutritio corporis est in aliquo uno unitate integritatis et non indivisibilitatis, unde non nutrit perfecte cibus sine potu, nec e contrario; ergo hoc Sacramentum est unum unitate integritatis et non indivisibilitatis.

Et per hoc patet ad argumentum principale, etc.

QUÆSTIO II ET III.

Ad secundam et tertiam Quæstionem simul sic proceditur:

Videtur quod illa non sit forma consecrationis Corporis Christi quæ ponitur in canone Missæ: *Hoc est enim corpus meum, hoc est sanguis meus,* vel *hic est calix sanguinis mei,* quia istud

pronomen *hoc* aut demonstrat substantiam panis, aut accidentia, et utroque modo propositio est falsa; aut demonstrat Corpus Christi et sic propositio non est effectiva Corporis Christi.

In contrarium est Magister in litera.

IN ISTA QUÆSTIONE, *primo* est videndum si Eucharistiæ sit aliqua una forma; *secundo,* quæ est illa forma; *tertio,* quid significet illa forma.

De primo dico quod aliud est quærere si *Eucharistiæ* est aliqua una forma, aliud est quærere si *Consecrationis* est aliqua una forma; nam verba non sunt nec esse possunt forma Eucharistiæ, sed verba bene sunt forma consecrationis Eucharistiæ, ut præhabitum est in præced. quæst. Et tunc dico quod sicut illud Sacramentum est unum *unitate integritatis* non autem *indivisibilitatis,* quia in se includit duo signa particularia quæ primo significant duo proprie significata et *proxima,* scilicet corpus et sanguinem, et duo *remota,* scilicet cibationem et potationem spiritualem, ita etiam est hic una consecratio unitate integritatis non autem indivisibilitatis, sed sunt duæ partiales. Et sic est ibi duplex forma consecrationis, quia una est forma consecrationis corporis, alia est forma consecrationis sanguinis Christi. Distinctio autem istarum formarum partialium consecrationis patet ex duobus: *primo* quia si sacerdos moreretur subito pane consecrato, ibi esset consecratio corporis sine consecratione sanguinis; *secundo,* quia una est efficax sine alia, alias fideles adorantes Cor-

pus Christi ante consecrationem Sanguinis essent idololatræ, quod est falsum.

De secundo, scilicet: quæ est forma consecrationis Corporis Christi et Sanguinis ejus, dicitur uno modo secundum viam Innocentii, *De offic. Missæ part. 3. c. 6.,* quod forma consecrationis non est in istis verbis: *Hoc est enim Corpus meum,* nec Christus consecravit in istis verbis, scilicet in verbis benedictionis, cum dicitur in verbis præcedentibus quod accipiens panem benedixit.

Pro ista opinione arguitur sic: verba quæ significant realitatem Sacramenti *in facto esse* et non *in fieri,* non sunt forma consecrationis; sed ista verba: *hoc est enim Corpus,* etc. significant realitatem Sacramenti in facto esse et non in fieri; ergo. *Major* patet, quia cum conversio consistat in fieri, verba consecrationis debent significare realitatem Sacramenti in fieri. *Minor* probatur sic, quia ista verba sunt vera tantum in termino conversionis et non ante.

Contra ista opinionem arguitur sic, quia Christus in verbo consecravit; sed non consecravit aliis verbis ab istis, cum non legimus alia verba ab istis; ergo forma consecrationis Corporis Christi est in istis verbis: Hoc est enim Corpus meum. Hinc dicitur *Extra. de celebratione Missarum: Cum Marthæ:* Credimus quod forma verborum sit sicut in Canone continetur, et a Christo Apostoli, et ab Apostolis eorum accepe-

runt successores. — Nec argumentum opinionis concludit, ut patebit *in Art. 3.* quando videbitur quid significant ista verba: *hoc est enim corpus meum,* quæ non solum, in proprosito, sunt ostensiva, sed etiam effectiva.

Dico igitur aliter ad istum Articulum, et *primo* ostendendo quæ sunt verba consecrationis Corporis Christi; *secundo,* quæ sunt verba consecrationis Sanguinis Christi.

De primo dico quod verba consecrationis Corporis Christi sunt quatuor, videlicet pronomen *hoc* et verbum *est* et in apposito *corpus meum.* Ista enim conjunctio *enim* non est de essentia formæ, sed secundum unum Doctorem solum ponitur ad designandum ordinem consecrationis Sacramenti ad usum Sacramenti, quod patet ex verbis præcedentibus *accipite et comedite, hoc est enim Corpus meum,* quasi dicat, quia talis est consecratio, ideo utendum est consecrato. — Alia ratio potest assignari quod illud *enim* ponitur od ostendendum ne illa verba, quæ sunt de forma consecrationis, proferantur sine præcedentibus.

Sed hic est unum dubium, utrum prætermissis verbis præcedentibus, per ista solum quatuor verba conficeret Sacerdos. Et dicitur quod sic, quia ista sunt præcisa forma consecrationis, alia autem sunt præmittenda propter reverentiam vel propter orationem.

Contra istud instatur sic: Verba Sacramenti ex vi verborum debent significare illud quod efficitur ex vi consecrationis; sed vi consecrationis

hujus efficitur quod ibi sit verum Corpus Christi; ergo verba debent sufficienter hoc significare. Sed hæc verba: *hoc est enim corpus meum,* prolata sine præcedentibus, hoc non significant, quia absolute ly *meum* significat referri ad personam loquentis; sicut si inciperem loqui aliqua verba Christi sive prolata a Christo, videlicet: *doctrina mea non est mea,* quantumcunque intenderem loqui in persona Christi, tamen ex vi verborum non habetur quod illa doctrina sit Christi, sed loquentis.

De secundo, scilicet quæ verba sunt forma consecrationis Sanguinis Christi, dico quod hic est majus dubium. *Tum* quia forma qua utimur nullus Evangelistarum recitat, ideo non videtur ex Evangelio esse certa. *Tum* quia græci alia forma utuntur dicentes: Hic est Sanguis meus novi Testamenti qui pro vobis et pro multis est in remissionem effusus peccatorum. — Tamen, his non obstantibus firmiter tenendum est quod forma nostra sit certa secundum auctoritatem Innocentii *De celebrat. Miss. Cum Marthæ.* Multa enim tradita sunt Ecclesiæ ab Apostolis, quæ tamen non sunt scripta in Evangelio. — Nec obstat quod dicitur de Evangelistis, quia intendebant narrare rem gestam, non autem tradere formam consecrationis. De forma ecclesiæ græcorum, Ecclesia non dicit eos non conficere; unde dicunt aliqui quod forma eorum et forma nostra et quæcumque forma scripta in Evangeliis sufficiens est ad consecrationem, tamen in Ec-

clesia romana est de necessitate ministri uti forma quæ ponitur in Canone.

De tertio Articulo, scilicet quid ista verba significant, nunquid significant substantiam panis, an accidentia, vel Corpus Christi. Sed sive significent substantiam panis, sive accidentia, sive Corpus Christi, videtur propositio falsa, quia istud pronomen *hoc* vel demonstrat pro illo instanti pro quo profertur, vel pro alio. Non pro alio, quod patet; ergo demonstrat pro illo instanti pro quo profertur, et tunc non est Corpus Christi.

Ad hoc dicitur multipliciter, quod hoc pronomen *hoc* demonstrat ibi Corpus Christi non substantiam panis, neque accidentia; nam verbum quodcunque potest capi dupliciter. *Uno modo* potest capi secundum se; *alio modo* prout est pars alicujus orationis. *Primo modo,* scilicet *secundum se* omne nomen habet suum significatum in instanti ultimæ sillabæ ejus; *secundo* autem *modo,* scilicet ut est *pars* alicujus *orationis,* non habet suum significatum nisi in ultimo instanti prolationis totius orationis.

Ad propositum ergo dicitur quod illud pronomen *hoc* ponitur in illa oratione *non secundum se,* sed ut est *pars orationis,* et ideo non habet suum significatum nisi in ultimo instanti prolationis totius orationis; sed pro illo instanti est Corpus Christi; ergo demonstrat Corpus Christi pro ultimo instanti prolationis. *Hoc confirmatur;* constat enim quod illud pronomen *hoc,* pro aliquo

supponit; non autem potest supponere pro pane, nec pro accidentibus panis, nec pro aliquo alio a Corpore Christi; ergo supponit pro Corpore Christi, et nonnisi in ultimo instanti prolationis.

Contra istam opinionem arguitur sic: Illud nomen quod non mutat suum significatum in propositione sive in oratione, non habet aliud significatum, ut in oratione positum, quam ut extra orationem per se sumptum. Si enim habet aliud significatum in oratione quam habeat per se, ergo mutat significatum suum in oratione; sed nomen quodcumque, maxime univocum, non mutat in oratione suum significatum, quoniam si mutaret, cum idem nomen posset poni in infinitis orationibus, et per consequens illud nomen mutaret infinita significata, et ita nulla esset certitudo de significatione sive de significato alicujus nominis; ergo quodcunque nomen debet idem significare et idem significatum habere in oratione, quod habet secundum se sumptum. Sed istud pronomen *hoc* super accidentia panis absolute posita non significat Corpus Christi; igitur nec prolatum in oratione.

Quidquid sit de opinione vel impugnatione, potest aliter dici quod illa oratio *hoc est enim corpus meum*, est vera pro ultimo instanti prolationis, et sic illa forma consecrationis signat Corpus Christi pro ultimo instanti prolationis. Istud autem patet ex tribus propositionibus:

Prima propositio est quod illa oratio non solum est corporis *indicativa*, sed etiam virtute di-

vina est Corporis Christi *effectiva*. Item, non efficit operatione *successiva* sed operatione *instantanea;* et non est effectiva rei *non existentis,* sed rei *præexistentis,* quia corpus quod est in cœlo *localiter* capit esse in altari *sacramentaliter*.

Secunda propositio est quod pro illo tempore denotatur in oratione veritas, quod significatur per verbum copulans extrema propositionis vel orationis, ut si dicatur *homo est albus,* quia verbum copulans extrema orationis, est verbum præsens, ideo veritas orationis denotatur in tempore de præsenti ; et similiter est de verbo præteriti vel futuri temporis.

Tertia propositio est quod verbum cujuscunque temporis non solum potest significare tempus, sed etiam potest significare instans temporis, quia si non posset instans temporis significare cum anima creatur in instanti, tunc ista esset falsa : anima creatur.

Ex his orationibus omnibus fiat talis deductio : pro eodem tempore vel pro eodem instanti oratio est veritatis *ostensiva* pro quo est rei vel corporis *effectiva,* ut sic *tempus* referatur ad actionem *succesivam, instans* vero ad actionem vel factionem *instantaneam;* sed ista oratio *hoc est enim corpus meum* est corporis *effectiva* pro ultimo instanti prolationis; igitur est corporis *ostensiva* pro ultimo instanti prolationis.

Et per hoc patet ad *argumentum principale.* Igitur, etc.

Distinctio IX.

Et sicut duæ sunt res...

Circa istam Dist. 9. quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum Sacramentum Corporis Christi possit a non jejunis celebrari vel recipi.* Secundo: *Utrum possibile sit Corpus Christi sub specie panis et vini contineri veraciter.* Tertio: *Utrum existens in mortali peccato peccet mortaliter accipiendo hoc Sacramentum.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur :

Videtur quod Sacramentum Corporis Christi possit a non jejunis celebrari vel recipi, quia post cœnam Christus discipulis suis pransis dedit Eucharistiam.

Contra. De Consecr. dist. 2. cap. Liquido, et sumitur ab Augustino ad inquisitiones Januarii : Placuit Spiritui Sancto ut in honorem tanti Sacramenti prius in os Christiani dominicum Corpus intraret quam cibi alii.

IN ISTA QUÆSTIONE *primo* ponam unam distinctionem ; *secundo* respondebo ad quæstionem.

Quantum ad primum dico quod quadrupliciter potest quis hoc Sacramentum recipere.

Primo modo, aliquis hoc Sacramentum recipit nec *sacramentaliter,* nec *spiritualiter,* sicut infidelis aut perversus hæreticus, de quo dicit Apostolus quod judicium sibi manducat et bibit non dijudicans, idest non discernens ab aliis cibis, Corpus Domini; talis enim sola accidentia terit dentibus materialiter, et ideo non sumit neque sacramentaliter neque spiritualiter.

Secundo modo hoc Sacramentum aliquis sumit *sacramentaliter* et *spiritualiter* sicut devotus christianus qui conscientia jam purgata non simulata fide ad hoc sacramentum accedit, de quo loquitur Augustinus dicens: Crede et manducasti, et: non me convertes in te sed tu converteris in me.

Tertio modo aliquis sumit hoc Sacramentum *sacramentaliter* et *non spiritualiter* sicut malus christianus qui sumit Corpus Christi sed non babet conscientiam de peccato mortali jam purgatam, et de hoc loquitur Augustinus, et habetur *De consecrat. dist. 2. c. 2.* Quid est Christo manducare. Qui enim accipit indigne Sacramentum, acquirit inde magnum tormentum.

Quarto modo sumit aliquis hoc Sacramentum *spiritualiter* et *non sacramentaliter,* sicut homo christianus conscientia sanus tamen infirmitate gravatus libenter hoc Sacramentum sumeret, sed oun habet propinantem sibi, et de illo loquitur

Augustinus *in Lib. de remedio pœnitentiæ* dicens: Ut quid paras ventrem vel dentem, crede et manducasti. Qui enim credit in eum manducat eum.

Hic autem non quæritur de illoquisumit hoc Sacramentum *primo* vel *quarto modo,* sed quæritur de illo qui sumit *secundo* vel *tertio modo* scilicet *sacramentaliter* et *spiritualiter,* vel *solum sacramentaliter*, si talis potest licite hoc Sacramentum non jejunus recipere. Et tunc præmitto aliam disctintionem, videlicet quod jejunium est *naturæ* et jejunium *ecclesæ*. Jejunium autem ecclesiæ non solvitur nisi per aliquam refectionem extraordinariam præter morem ecclesiæ, unde per specierum sumptione vel potum saltem post prandium non solvitur jejunium ecclesiæ. Sed jejunium naturæ est carentia cibi suscepti in stomacho vel in via ad stomachum. Hoc de primo Articulo,

De secundo Articulo dico quod oportet suscipientem Corpus Christi esse simpliciter jejunum jejunio naturæ, nec est alia causa principalis, nisi institutio divina, quia, ut dictum est, placuit Spiritui Sancto ut in honorem tanti Sacramenti etc. Et quidem rationalis est constitutio propter reverentiam Sacramenti quæ minor est in pranso quam in jejuno, et ut prius quæratur cibus spiritualis quam corporalis.

Si autem intelligitur quæstio in particulari, dico quod duo sunt casus in quibus est licitum alicui non jejuno stomacho hoc Sacramentum

recipere. *Unus* est in infirmitate gravi quando timetur periculum mortis imminentis; tunc enim periculum esset negare infirmo etiam pranso poscenti hoc Sacramentum, cum sit viaticum. *Alius* est casus specialis puta in aliqua regione in qua celebratur vino albo ; ibi minister parat calicem sacramenti, et ex aliqua negligentia pro vino ponit aquam. Sacerdos non advertens supponens ministrum bene fecisse procedit dicendo verba et alia faciendo usque ad perceptionem ; percipiens autem liquorem de calice advertit esse aquam ; in tali enim casu Sacerdos tenetur consecrare Sanguinem de novo et percipere consecratum, quia quando sunt duo præcepta ordinata secundum rationem superioris et inferioris, magis ligat præceptum superioris quam inferioris ; sed quod istud Sacramentum percipiatur integre a Sacerdote quando conficit, est præceptum superioris scilicet Christi ; quod autem percipiat jejunus est præceptum Ecclesiæ et inferioris ; ergo non obstante quod in tali casu non sit jejunus, ipse tenetur sanguinem consecrare et consecratum recipere.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* respondet Augustinus *De consecrat. dist. 2. c. Liquido.* Neque enim quia post cibos dedit Dominus Eucharistiam discipulis suis, propterea pransi debemus Eucharistiam sumere. Namque Salvator ut vehementius commendaret hujus Sacramenti altitudinem, ultimo [hoc] voluit figere in cordibus disci-

pulorum; quo autem ordine deinceps sumeretur, Apostolis, per quos Ecclesias dispositurus erat, reservavit docendum.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod non sit possibile Corpus Christi sub specie panis et vini veraciter contineri, quia non alio modo se habent species panis et vini ad Corpus Christi post consecrationem quam ante; sed ante consecrationem Corpus Christi non continebatur veraciter sub speciebus panis et vini; igitur nec postea.

In contrarium est· Magister *in litera* probans per multas auctoritates hoc esse possibile.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tres Articuli. *Primo* est videndum quid sit fide tenendum. *Secundo* est unum dubium removendum, scilicet quomodo sit possibile Corpus Christi esse de novo in altari sine sui mutatione. *Tertio* est tale dubium removendum, cum hostia sit parva et Corpus Christi magnum, quomodo potest contineri sub hostia.

De primo, dico quod Corpus Christi vere est ibi realiter, Ista autem veritas fuit a principio expresse tradita ex quo Eucharistia fuit instituta, ut patet Matth. 26. ubi Christus ait: *Hoc est corpus meum;* et Joan. 6. *Caro mea vere est cibus,* etc.; et Luc. 21. *Hoc est corpus meum,* et

hic est sanguis meus. Si autem hæretici vellent ita exponere dicendo quod sunt figurative dicta, sicut istud Joan. 5. *Ego sum vitis vera,* istud est omnino contra intentionem Salvatoris, quia ut ait Augustinus *Lib. 83. Quæst. 7,,* solet circumstantia scripturarum illuminare scripturam, nam ex præcedentibus vel sequentibus potest colligi an loquatur figurative. Nam cum Christus dixit *ego sunt vitis vera,* statim subjunxit *vos palmites mei;* sed constat quod discipuli non erant palmites naturales sed tantum figuraliter, ideo loquebatur figurative. Sed cum dicit, Luc. 21. *Hoc est corpus meum,* statim subjunxit *quod pro vobis tradetur;* sed ista traditio non erat figurativa sed realis et vera; ergo veraciter dictum est: *Hoc est corpus meum.*

De secundo, scilicet qualiter corpus sit ibi veraciter ubi prius non fuit, vel erat sine sui mutatione. Est hæc opinio Thomæ, quod hoc est propter mutationem alterius in ipsum corpus, puta propter conversionem panis in Corpus Christi, et ideo non oportet Corpus Christi in se mutari; sufficit enim quod aliud mutetur in ipsum, ad hoc quod ipsum incipiat ibi esse præsentiatiter. *Et declaratur* per simile, quia sicut genitum est ubi prius fuit corruptum, et tamen non per aliquam loci mutationem ipsius geniti, ita videtur quod illud in quo conversum est aliud sit ubi conversum prius fuit, et non per aliquam mutationem termini *ad quem* conversionis, sed solum termini *a quo.*

Contra istam opinionem arguitur sic: Supposito, secundum eos, quod transubstantiatio est mutatio substantialis eo modo quo conceditur esse mutatio, tunc arguitur sic: Per nullam mutationem per se habetur id quod est per se aliud et posterius a per se termino mutationis; sed præsentia Corporis Christi est posterior et est aliud simpliciter a substantia quæ est per se terminus transustantiationis; ergo. *Major* patet quia unius mutationis per se est unus per se terminus. *Minor* etiam patet; nam hujusmodi præsentia non est substantia panis, ut manifestum est, quia quando substantia panis non est, ista præsentia est; nec ista præsentia est substantia Corporis Christi, quia hujusmodi substantia fuit quando præsentia non fuit.

Præterea, Deus potest facere corpus suum præsens cum pane manente substantia panis, et tunc hoc non erit per aliquam mutationem quæ fit ad substantiam ut ad terminum per se, et tamen per istam acquireretur præsentia ejusdem rationis cum illa quæ nunc habetur; ergo oportet quod per mutationem [ejusdem rationis; ergo per aliam fieret quam per mutationem] (1) substantialem. *Probatio majoris:* Ad novitatem posterioris non sequitur novitas prioris, ut patet *8. Phys.;* sed ista præsentialitas est posterior substantia panis sicut respectus est posterior absoluto; ergo sine mutatione aliqua circa substantiam panis

(1) Cfr. Scot. 4. dist. 10. q. 1. n. 7

esse potest nova præsentia Corporis Christi ad panem, et per consequens per transubstantiationem non habetur illa præsentia, quia terminus ejusdem rationis cujusmodi est præsentia, non proprie et per se est terminus duarum mutationum distinctarum secundum genus.

Præterea, quod convertitur in aliquod præexistens magis acquirit conditiones ejus quam e contra. *Exemplum* hujus: si nutrimentum convertatur in carnem, magis animatur anima carnis quam caro informetur forma nutrimenti; ergo ex sola conversione panis in Corpus Christi præexistens, magis acquireret panis conversus præsentiam in cœlo, quam Corpus Christi præsentiam sub specie panis.

Alius est modus dicendi quem teneo, quod motus sive mutatio localis est duplex, quædam *deperditiva* et quædam *acquisitiva,* sicut quando quis movetur de loco uno ad alium aliquid deperditur et aliquid acquiritur. Talis enim ordine naturæ movetur ab habitu ad privationem, puta ab *ubi* quod prius habebat, ad *ubi* quod prius non habebat, et hæc mutatio dicitur *deperditiva* termini *a quo,* dicitur tamen *acquisitiva* termini *ad quem.* Nunc autem hæ duæ mutationes licet concurrant simul in uno motu locali continuo, tamen distinctæ sunt, et sic una potest absolvi ab alia, ut acquisitiva a deperditiva sic quod aliquid acquirit novum locum non dimittendo priorem, sicut est in proposito. Corpus enim Christi absque hoc quod dimittat *ubi* quod habet in cœlo, acquirit

novum *ubi* in Sacramento, et ideo est hæc mutatio localis non *deperditiva* sed *acquisitiva.*

De tertio Articulo, scilicet quomodo Corpus Christi magnum potest contineri veraciter sub hostia parva. Et dicitur hic ab uno Doctore quod est hoc ideo quia Corpus Christi non habet ibi esse *modo quantitativo:* nam quantitas Christi Corporis non est sub specie panis nisi concomitanter, quia primus terminus conversionis est substantia Corporis Christi; igitur quantitas non erit ibi nisi per modum primi termini. Sed primus terminus, qui est substantia, non habet modum quantitativum seu commensurativum; igitur quantitas non erit ibi modo quantitativo.

Contra hoc objicitur: Unumquodque sive sit primus terminus transubstantiationis, sine secundus, habet proprietates suas sibi necessario et naturaliter inhærentes ubicunque est illud. *Probatur* exemplo et ratione. *Exemplo* sic, quia si Deus crearet substantiam quantam, et natura generaret substantiam, et quantitas concomitetur terminos utriusque productionis, prius est substantia, et quantitas concomitatur; et tamen tam in generato quam in creato quantitas habet suum modum realem sicut haberet si primo terminaret aliquam mutationem. *Probatur* etiam *ratione*, quia alia habitudo ad agens non variat naturam, dum tamen res producatur, quia nec habitudo ad agens aliquod variat naturam rei actæ secundum August. *3. de Trin.* Patet etiam *major;* ergo quanti-

tas non carebit suo modo naturali propter hoc quod non est primus terminus transubstantiationis dummodo ibi sit realiter.

Præterea, si per conversionem fit terminus *ad quem,* ubi fuit primus terminus *a quo,* ut dicit illa opinio, ergo modus essendi hujus et illius erit similis, ille saltem qui potest esse communis utrisque; sed panis conversus hic erat suo modo quantitativo, quia sub quantitate habens partem extra partem; igitur est substantia Corporis Christi existens hic ex vi conversionis, erit etiam hic suo modo quantitativo, habens scilicet partem substantiæ sub parte quantitatis, et tunc quantitas erit hic proprie dimensive.

Dicitur igitur aliter ad istum Articulum secundum viam Doct. Subt. quia duplex est ordo, scilicet ordo partium *in toto* et ordo partium *in loco.* Ordo autem *partium in toto* est differentia quantitatis non proprie, cum sit respectus, sed aliquo modo accedens ad differentiam ejus essentialem. Ordo autem *partium in loco* est de genere *situs,* et ab isto respectu sive ordine partium in loco potest absolvi ordo partium in toto; ordo autem partium in toto est prior ordine partium in loco; prius autem potest absolvi a posteriori sibi accidentaliter conjuncto. Nunc autem ordo partium in toto est prior ordine partium in loco, et iste ordo partium in loco est posterior ordine partium in toto cui accidentaliter conjungitur; ergo Corpus Christi in Eucharistia habebit ordinem partium in toto absque illo respectu qui est ordo partium in loco.

AD ARGUMENTUM *in contrarium*, patet ex dictis in secunda Conclusione quod illæ species aliter se habent ad Corpus Christi post consecrationem quam ante; licet enim non sit ibi mutatio deperditiva, est tamen mutatio acquisitiva; ergo, etc.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod existens in peccato mortali non peccet mortaliter percipiendo hoc Sacramentum, quia nullus peccat faciendo illud ad quod tenetur; sed aliquis quandoque, non obstante quod sit in peccato mortali, tenetur communicare; ergo. *Probatio minoris. De consecrat. dist. 2. c. Relatum.* Dicitur ibi quod Sacerdos qui consecravit tenetur recipere Sacramentum, et possibile est quod tunc sit in peccato mortali.

Contra. 1. ad Cor. 11.; Qui manducat et bibit indigne, judicium etc.

IN ISTA QUÆSTIONE, *primo* præmittam unam distinctionem. *Secundo* dicam ad Quæstionem.

Distinctio autem est, quod aliquis potest esse in peccato mortali tripliciter. *Primo* in actu, quia scilicet peccat mortaliter peccato interiori vel exteriori. *Secundo,* quia prius commisit peccatum mortale præteritum de quo non recolit

et non pœnitet nec pœnituit. *Tertio,* quia licet de peccato pœniteat, nondum tamen confessus nec absolutus in Ecclesia est.

Nunc dico *de primo* quod peccat mortaliter, quia simpliciter manducat indigne.

De secundo, dico quod si est negligentia *affectata* vel crassa, propter quam non recolit peccatum, non excusatur a peccato, licet minus peccet quam primus; tenetur enim seipsum examinare, juxta illud Apostoli *1. Cor. 11.:* probet autem seipsum homo. Si autem non sit negligentia crassa, puta quia præcessit examinatio sufficiens, talis non peccat communicando. Esto enim quod aliquid sit traditum oblivioni, quia non requiritur major examinatio ad communicandum quam ad secure moriendum, sed post talem examinationem contritus et confessus si moreretur, salvaretur.

De tertio, dico quod si occurreret opportunitas tenetur prius confiteri quam communicare. Cujus ratio est quia non tantum debet reconciliari Deo sed Ecclesiæ, ad hoc ut digne recipiat Sacramentum unitatis Ecclesiæ. Si autem non occurrit opportunitas confitendi, si potest sine scandalo vitare ne tunc communicet, tenetur tunc non communicare, sed confessorem expectare propter eandem rationem quæ dicta est nunc. Si autem occurrit scandalum nisi statim communicet, utpote quia est indutus ad celebrandum, et non habet sacerdotem idoneum, tunc cum contritione [et voluntate] confitendi potest celebrare.

De peccato veniali non oportet dubitare, quia de illo non est necessitas pœnitendi.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod faciens modo debito illud ad quod tenetur, non peccat. Cum autem dicitur de Sacerdote celebrante, quod tenetur communicare, patet ex dictis in tertia Conclusione.

Distinctio X.

Sunt item et alii . . .

Circa istam Dist. 10. quæro duas Quæstiones. Primo: *Utrum idem corpus per aliquam potentiam possit esse localiter in pluribus locis simul.* Secundo: *Utrum possit simul esse in cœlo et in Eucharistia.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod idem corpus non potest esse localiter in pluribus locis simul, quia idem non potest referri ad se oppositis relationibus; sed si idem corpus posset esse localiter in pluribus locis simul, tunc refertur ad se oppositis relationibus, quia posset dici inferius et superius seipso, etiam dextrum et sinistrum, propinquum et distans eodem respectu; ergo.

Contra. Hugo De Sacramentis *part. 8. c. 11.* dicit: Qui fecit ut unum corpus esset in uno loco, fecit quod voluit, et si aliter voluisset aliter facere potuisset.

IN ISTA QUÆSTIONE, *primo* ponam unam opinionem; *secundo* aliam quam teneo; *tertio* dicam ad argumenta primæ opinionis.

Quantum ad primum dicit una opinio quod idem corpus per nullam potentiam potest esse in pluribus locis simul, quod probatur primo sic: Si idem corpus posset esse in pluribus locis simul, ergo posset esse in infinitis; consequens est falsum; ergo et antecedens. Falsitas *consequentis* patet, quia esse ubique est proprium Dei, et sic non convenit alicui creaturæ. Probatio *consequentiæ:* quando aliquid indifferenter se habet ad plura, qua ratione potest esse in duobus, eadem ratione potest esse in omnibus; sed corpus indifferenter respicit illum vel illum locum et omnia loca; ergo si potest esse in pluribus locis maxime per potentiam divinam potest esse in omnibus.

Secundo sic: Illud non est factibile quod implicat contradictionem; sed idem corpus esse in pluribus locis implicat contradictionem; imo multas contradictiones; ergo. *Probatio minoris,* quia quando ponitur in uno loco, aut habet eandem formam quam in alio, aut non. Si sic, in uno loco ponatur gelu, in alio calor, sequitur quod in uno loco habebit frigus et in alio loco calorem. Similiter si in uno loco non inveniat quid comedat et in alio quid comedat, tunc in uno loco esuriet et in alio non esuriet; et in uno loco poterit infirmari et in alio non, et sic moreretur et non moreretur. Si autem teneatur secundum membrum eadem sequentur inconvenientia, vel ad minus idem corpus habebit contraria simul.

Tertio sic: Sicut locatum mensuratur dimensionibus loci secundum *quantum* et *continuum*, sic commensuratur secundum *unum* et *multa*; igitur si locatum erit in diversis locis, erit simul unum et multa.

Quarto sic arguit alius Doctor: Termini locati et termini loci sunt simul; ergo si locatum est extra terminos loci proprii, est extra terminos suos proprios.

Quinto, alius arguit sic; Sicut per propriam naturam res est in una specie tantum, sic per unam dimensionem est in uno loco tantum, quia sicut se habet natura ad speciem, sic quantitas ad locum.

Sexto, alius arguit sic: Si idem corpus esset in diversis locis simul, aut una mutatione, aut duabus. Non *una mutatione*, quia una mutatio est ad unum terminum. Nec *duabus*, quia aut ejusdem speciei, aut alterius speciei. Non ejusdem speciei, quia idem non potest moveri simul duobus motibus ejusdem speciei *ex 5. Phys.*; nec duobus motibus alterius speciei, quia cum termini sunt contrarii motus sunt incompossibiles.

Septimo, ad idem arguitur sic per rationes Doct. Subt. Impossibile est eandem materiam esse sub diversis formis substantiatibus; sed si possibile esset idem corpus esse simul in diversis locis, eadem materia simul esset sub diversis formis substantialibus. *Probatio hujus* dupliciter patet. *Uno modo* sic: si ponatur idem nutrimentum in diversis locis et comedatur a diversis

animalibus in diversis locis existentibus, tunc virtus nutritiva istorum animalium convertit nutrimentum in substantiam propriam, et per consequens eadem materia nutrimenti erit sub diversis formis substantialibus istorum animalium. *Secundo* sic: Ponatur quod idem lignum sit in diversis locis, et in illis locis sint duo ignes qui agant in illud lignum, tunc inducent formam ignis sed non inducent eandem formam, cum agentia sint diversa; igitur aliam et aliam in eandem materiam, quod est propositum.

Quantum ad secundum Articulum arguitur contra opinionem istam. Non minus est inconveniens duo corpora simul esse in eodem loco quam idem corpus in duobus locis; sed Deo est possibile primum; ergo. *Major* patet secundum principia Physicorum; nam æqualem repugnantiam posuerunt inter duo quanta respectu ejusdem *ubi,* sicut e converso. *Minor* patet de facto de nativitate Christi et resurrectione, et quando intravit januis clausis ad discipulos suos.

Respondetur quod argumentum non valet; nam duæ dimensiones repugnant propter situm localem; et istam repugnantiam tollit dos subtilitatis; sed illud quod est ratio limitationis ad unum *ubi,* videlicet situs determinationis, non potest tolli per aliquod unum donum vel dotem, quia etiam corpus gloriosum habet situm determinationis quo oportet ipsum esse hic et non alibi, licet non habeat situm localem quo resistat alteri corpori, quod est magis accidentale. —

Contra: ubi est æqualis commensuratio loci ad locatum et e contra, si unum non potest esse in pluribus locis, sequitur quod nec plura possunt esse in eodem loco; sed æqualis commensuratio est hic et ibi; igitur si unum corpus non potest esse in locis pluribus, sequitur quod nec plura in eodem.

Secundo ad principale sic: Ubicunque potest Deus facere substantiam naturalem non sub suo modo naturali, potest eam facere ibi sub suo modo naturali sibi proprio, seu convenienti suæ naturæ, quia in primo sunt duo miracula, in secundo est unum tantum; sed Deus secundum omnes facere potest corpus suum sacramentaliter non sub suo modo naturali in diversis locis simul, et facit de facto; ideo potest fecere idem in eisdem sub modo naturali, alio modo scilicet localiter et dimensive.

Tertio sic: Angelus potest esse simul in pluribus locis *definitive;* igitur idem corpus potest esse in diversis locis *circumscriptive. Consequentia* patet, quia similis limitatio est hic et ibi. *Probatio antecedentis:* Deus potest convertere panem in Angelum; sed secundum unam ex primis opinionibus, scilicet Thomæ, ubi præfuit conversum, ibi est illud quod convertitur; ergo Angelus est ubi fuit panis et non movetur de cœlo; igitur est in duobus locis.

Quarto sic: Ad multiplicationem posterioris non sequitur multiplicatio prioris; sed locus est

posterior locato; igitur ad multiplicationem locorum non sequitur multiplicatio locatorum.

Dico ergo simpliciter quod Deo est possibile facere idem corpus in diversis locis simul esse localiter. Et hoc patet ex intellectu terminorum; cum enim dico idem corpus simul esse localiter in diversis locis, nihil dico supra corpus nisi quendam respectum extrinsecus advenientem fundatum in quanto ad aliud quantum circumscribens. Respectum autem talem plurificari super idem fundamentum ad diversos terminos non apparet contra aliquid notum secundum rationem, quia respectus intrinsecus advenientes de quibus minus videtur possunt plurificari fundamento eodem manente, ut supra eandem albedinem possunt duæ similitudines fundari ad duos terminos.

Et si dicas: verum est quod plures respectus possunt fundari in eodem fundamento, quando unus non adæquat totum fundamentum, hic autem unum *ubi* adæquat totam rationem corporis localiter inquantum locabile. — *Contra;* quia respectus qui oritur ex natura fundamenti magis debet adæquari fundamento quam ille qui extrinsecus advenit ceteris paribus; sed ad duos terminos in eodem fundamento possunt esse duo tales respectus orientes ex natura fundamenti, ut duæ æqualitates ad duo quanta æqualia, igitur non hic bene dicitur, quod unus respectus tantum adæquat.

Pro solutione autem argumentorum sunt notandæ tres propositiones, quarum

Prima est ista: Quæcunque sunt priora essentialiter ipso *ubi*, uniformiter insunt corpori quamvis habeant diversa *ubi*, idest non variantur variato ipso *ubi*. Istud patet, quia prius essentialiter non variatur propter variationem posterioris.

Secunda propositio est illa: sicut passum existens in uno *ubi* recipiet formam a duobus agentibus sibi ibidem approximatis, sic idem passum in duobus locis existens patietur ab eisdem agentibus sibi approximatis in illis duobus locis, et hoc intelligo de passione quæ est ad formam absolutam.

Tertia propositio et ista: Sicut corpus in uno *ubi* existens se haberet in ratione activi ad diversa sibi approximata in illo *ubi*, sic ipsum ut existens in duobus *ubi* se habet ad eadem sibi in illis *ubi* approximata.

His præmissis dico ad *primum* argumentum quod falsum est quod per nullam virtutem idem corpus potest esse in pluribus locis; et probo: Ipsi enim concedunt quod Corpus Christi posset esse ubique sacramentaliter, quia potest Deus totum universum convertere in Corpus Christi sicut panem; sed non est major limitatio ad esse alicubi localiter quam sacramentaliter comparando ad potentiam Dei. *Et cum dicitur* quod esse ubique est proprium Dei, *dico* quod Deus ex sua immensitate est necessario ubique, et nullum potest esse *ubi* in quo non sit Deus per essentiam, potentiam et præsentiam, et illo modo est impos-

sibile aliud a Deo esse ubique. Sed non est inconveniens aliquid aliud a Deo, non per potentiam creatam sed per potentiam divinam esse ubique; nec per hoc dicitur esse proprie ubique sicut Deus, quia Deus est per potentiam suam ubique, istud autem non, quia non est immensum.

Ad aliud autem negetur *minor.* Propositiones solvuntur per tres propositiones superius positas. Esto enim quod huic corpori existenti in uno loco approximetur ignis, et eidem ligno in alio (1) loco aqua, dico quod ignis et aqua aut sunt æqualis virtutis in agendo aut unum vincit alterum. Si autem sunt æqualis virtutis, et essent approximata isti corpori habenti *unum ubi,* vel utrumque impediret alterum ita quod neutrum ageret, vel agerent ad quendam effectum medium in quo passum nec perfecte assimilaretur uni nec alteri. Eodem modo dico si ista agentia approximentur eidem corpori existente in *diversis locis.* Si autem virtus alterius vincat, dico vel quod simpliciter assimilat sibi passum vel magis quam alterum. — *De fame* autem et *saturitate* dico quod fames est appetitus calidi et sicci. Ille autem appetitus est naturalis vel voluntarius, et utroque modo dicit quid absolutum; ergo non variatur ad variationem *ubi,* ex prima propositione, et per consequens si hic comederet alibi non

(1) Scot. 4. Dist 10. q. 2. n. 15 habet : « Esto quod huic corpori in *isto loco* approximatur unum agens, scilicet ignis, et in *eodem loco* aliud agens, scilicet aqua, dico quod aut sunt æqualis virtutis in agendo, aut unum vincit alterum. »

esuriret. Eodem modo de *sanitate* et *infirmitate* et *morte* et *vita,* quia si dicunt aliquid absolutum non variantur ad variationem posterioris, et si hic infirmatur alibi infirmatur, et si hic moritur, alibi moritur

Ad aliud dico quod non oportet locatum commensurari dimensionibus loci secundum unum et multa, sicut nec ad multiplicationem posterioris sequitur multiplicatio prioris, maxime de respectu extrinsecus adveniente.

Ad aliud dico quod termini unius possunt intelligi simul esse cum terminis alterius, vel simultate præcisa et adæquata, vel non præcisa nec adæquata. Si primo modo intelligatur de simultate adæquata, dico quod *major* est vera et etiam *minor.* Si autem intelligatur de simultate non adæquata, *minor* est falsa, quia non oportet illud quod est extra terminos unius esse extra terminos alterius.

Ad aliud dico quod illud simile non tenet, quia natura una est vera et formalis ratio essendi una specie; sed dimensio non est formalis ratio essendi in loco, sed tantum ratio fundamentalis. Illa autem potest esse una, licet similitudines sint diversæ.

Ad aliud dico quod si manet in eodem *ubi* in quo prius erat, potest acquirere novum *ubi* unica mutatione vel duabus mutationibus. *Cum dicis:* aut illæ mutationes sunt ejusdem speciei, aut non; dico quod potest concedi utrunque. *Et cum arguis:* duæ mutationes non sunt simul in

eodem, *dico* quod non est impossibilitas mutationum nisi ex impossibilitate terminorum; igitur prius oporteret probare impossibilitatem duorum *ubi*, (quod nego), quam habeatur impossibilitas duarum mutationum ad illos terminos. *Et quando dicitur* quod termini mutationum sunt impossibiles, *dico* quod verum est de terminis *primis*, non autem de terminis *concomitantibus*. Intelligo autem quod primi termini cujuslibet mutationis sunt privatio et forma, concomitantes autem sunt quæ conjunguntur prædictis.

Ad aliud dico quod si ponitur idem esse in duobus locis, non sequitur quod eadem materia informetur duabus formis simul, nec ejusdem speciei vel alterius. *Ad exemplum* de alimento, dico quod idem fieret de alimento sumpto a diversis in diversis locis, sicut fieret si duo stomachi fierent in eodem loco, et cibus ille esset in utroque stomacho. Tunc enim vel virtus una totalis vinceret aliam, et tunc totum alimentum converteret in substantiam suam; vel esset æqualis virtutis, et tunc æqualiter converteret de alimento, ista in suum corpus et illa in suum; vel esset inæqualis, non tamen una omnino vinceret aliam, et tunc fortior plus converteret in suum corpus, et alia debilior minus converteret. Eodem modo de animalibus in diversis locis recipientibus illud alimentum. Eodem etiam modo de diversis ignibus approximatis uni ligno in diversis locis.

AD ARGUMENTUM *in contrarium*, multi concedunt relationes oppositas simul esse in eodem

dicentes *idem* esse et *secundum idem* principium agendi vel patiendi, scilicet quando intellectus intelligit et voluntas vult. — Potest etiam dici quod non est inconveniens idem corpus esse superius et inferius, si habet *ubi* inferius et superius, ut patet ex jam dictis.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod Corpus Christi simul non potest esse in cœlo et in Eucharistia, quia formalis ratio essendi in loco est *quantitas* secundum Philosophum *4. Phys. c. de vacuo;* sed non potest aliquid plurificari nisi plurificata ejus ratione formali; ergo cum quantitas Corporis Christi sit una, non potest ipsum esse nisi in uno loco.

Contra. Corpus Christi vere est in cœlo secundum illud Augustini: Donec finiatur sæculum, sursum est Dominus. Est etiam vere in Eucharistia, ut probatum est superius.

IN ISTA QUÆSTIONE, Conclusio certa est ex fide quod Corpus Christi est in cœlo et in altari; sed diversitas est in modo ponendi. Unus dicit quod per conversionem alterius in ipsum, potest idem corpus esse alibi quam in loco suo naturali, quia ubi primo conversum, ibi est illud in quod conversum est, non localiter sed sacramentaliter; et hoc modo, scilicet sacramentaliter, potest esse in diversis locis non autem localiter. Sed improbatio hujus opinionis patet ex dictis superius.

Ideo dico aliter sic: Non est impossibile idem corpus esse in uno loco *quantitative* et in alio non; sed Christi Corpus est in cœlo *quantitative,* in altari autem *non quantitative* quia non est ibi secundum ordinem partium in loco, licet ibi sit secundum ordinem partium in toto, ut dictum fuerat *in 2. Quæst. 9. Dist.;* ergo idem corpus potest esse in cœlo et in Eucharistia. Si autem teneatur quod in præced. Quæst. conclusum est, quod scilicet idem corpus posset esse localiter in pluribus locis, quæstio est soluta.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod ratio formalis potest intelligi dupliciter, scilicet pro ratione formali proxima vel remota, sicut calor dicitur formalis ratio agendi, dicitur etiam formalis ratio essendi. Similiter loquendo de prima ratione, potest concedi quod sine plurificatione hujus non plurificatur illud cujus est ratio formalis; sed de ratione formali secundo modo falsum est; quantitas autem non est formalis ratio essendi in loco primo modo, sed secundo modo; igitur, etc.

Iterum Distinctio X.

Adhuc circa Dist. 10. quæro tres Quæstiones. Prima: *Utrum Christus existens in Eucharistia posset per aliquam virtutem naturalem aliud transmutare in se.* Secundo: *Si intellectus creatus posset naturaliter videre existentiam Corporis Christi.* Tertio: *Utrum aliquis sensus posset sentire Corpus Christi in Eucharistia.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod Christus in Eucharistia existens per virtutem naturalem posset transmutare aliud in se, quia habens principium transmutandi, potest per illud aliud transmutare. Sed Christus in Eucharistia existens habet principium transmutandi aliud, quia omnem formam absolutam quam habet in existentia naturali, habet in existentia sacramentali.

Contra. Omne agens physicum in agendo repatitur; sed Corpus Christi in Eucharistia existens non potest pati; ergo nec agere.

IN ISTA QUÆSTIONE, *primo* pronuntur duæ distinctiones. *Secundo,* duæ Conclusiones. *Tertio,* Conclusionum declarationes.

Quantum ad primum dico quod sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita habet quasdam potentias mere spirituales quæ conveniunt primo animæ, et toto corpori per animam, sicut intellectus et voluntas. Etiam habet quasdam potentias, scilicet corporeas quæ scilicet non sunt animæ per se sed totius conjuncti ex corpore et anima, sicut patet in *Lib. de sensu et sensato.*

Secunda distinctio est quod istarum potentiarum quæ sunt totius conjuncti, quædam sunt magis corporeæ, quia sequuntur naturam corporis mixti, quædam autem sunt magis approximatæ ad naturam animæ, sicut sunt illæ quæ sequuntur corpus animatum inquantum animatum.

De secundo Articulo pono duas Conclusiones:

Prima, quod Christus in Eucharistia non potest uti aliqua potentia activa corporea, sive illa sit mere corporea consequens naturam mixti, sive sit corporea consequens totum animatum. *Probatur,* quia omnis potentia activa corporea requirit passum in quod agat approximatum sibi localiter; sed illa potentia ut est hic, non approximatur alicui localiter; ergo ut hic est non potest habere passum sibi approximatum in quod agat. *Major* patet 7. *Phys.* Oportet enim agens corporeum esse approximatum passo mediate vel immediate.

Secunda Conclusio est quod Christus in Eucháristia potest uti quacunque potentia activa spirituali. Hoc probatur per medium tale: Illa potentia potest Christus uti in Eucharistia, quæ non requirit ad suam actionem quod habeat esse localiter; sed potentiæ activæ mere spirituales sunt hujusmodi, scilicet intellectus et voluntas, quia abstrahunt a loco.

De tertio Articulo, Conclusiones prædictas in speciali declarando dico quod Christus in Eucharistia potest habere aliquam actionem mere spiritualem tam ex parte principii quam ex parte termini; et potest habere aliquam spiritualem ex parte principii agendi, corporalem tamen ex parte termini. *Probatur primum istorum:* quia si esset aliquis Angelus præsens Christo in Eucharistia, posset anima Christi illum Angelum illuminare et illi loqui locutione intellectuali eo modo quo Angelus existens ubi Christus est, potest alium Angelum illuminare vel alteri loqui; nam ista illuminatio et locutio non requirit nisi principium activum sufficiens illuminare et loqui, et subjectum capax ex parte recipientis, et approximationem sufficientem illuminantis ad illiminatum secundum *ubi* definitivum. Hæc autem omnia in proposito sunt; ergo etc.

Secundum, scilicet quod Christus existens in Eucharistia potest habere actionem spiritualem ex parte principii, et tamen corporalem ex parte termini, declaratur sic: Quia Angelus habet po-

tentiam motivam secundum locum non tamen organicam; ista autem potest esse principium movendi secundum totum, non tamen secundum partes quomodo corpus nostrum movetur organice. Sed quæcunque anima intellectiva habet talem potentiam motivam. Igitur potest esse principium motus, et per consequens est mere spiritualis ex parte principii, quia nullo modo est organica, et tamen corporalis ex parte termini, quia ejus terminus est motus localis corporis.

Si tunc arguitur contra istud, quia tunc anima hominis habet duplicem potentiam motivam secundum locum, videlicet organicam et non organicam; hoc autem ponere videtur superfluum, tum quia videtur esse ejusdem rationis, tum quia alia potentia non potest exire in actum suum pro statu isto. *Dico* quod nulli naturæ debet negari quod est in ea perfectionis, nisi appareat in ea manifesta necessitas, quia semper facit natura quod melius est, *ex 2. de generat.;* non ergo ista potentia est superflua. *Et cum arguitur* quod esset ejusdem rationis, *nego.* — Tu *dicis:* frustra ponitur, quia nullus ejus actus potest haberi. *Contra:* nunc habemus gustum et alios sensus necessarios ad perfectionem naturæ humanæ, et tamen isti sensus erunt sine actu suo in beatitudine, tamen non sunt frustra; ergo, etc.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod habens principium transmutandi, potest transmutare quantum est ex parte sui; sed multa im-

pedimenta possunt pervenire vel ex parte agentis vel ex parte subjecti vel medii, propter quod habens illud principium non potest exire in actum, et sic in proposito.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod nullus intellectus creatus possit naturaliter videre existentiam Corporis Christi in Eucharistia, quia existentia supernaturalis naturaliter non est visibilis; sed illa existentia est supernaturalis; ergo, etc.

Contra. Anima Christi naturaliter novit se esse ubicunque est; sed est in Eucharistia; ergo.

IN ISTA QUÆSTIONE dicitur a quodam absolute quod non potest cognosci naturaliter illa existentia ab intellectu hominis viatoris, quia est objectum fidei; potest tamen cognosci ab intellectu beato, et hoc beatifico actu, quia eorum quæ ænigmatice cognoscuntur in via, succedit clara visio in beatitudine.

Iterum primum dictum patet secundum alios et probatur, quia lumen naturale non attingit cognitionem existentiæ supernaturalis.

Sed aliter dico, et *primo* expono terminos in Quæstione positos. *Secundo* respondebo ad Quæstionem.

Proponuntur autem in Quæstione ista tres termini, scilicet *intellectus, naturaliter* et *videre*. Expono autem illos terminos: *Intellectus* enim

creatus vel est omnino separatus a materia sicut Angelus; vel est similis in operatione, utpote intellectus animæ separatæ; et intellectus animæ conjunctæ corpori corruptibili qui non intelligit nisi cum phantasmate, *ex 3. de Anima.*

Secundo expono hoc verbum *naturaliter:* non enim intelligitur quod intellectus ex sola sua natura possit illud objectum cognoscere, quia est sicut tabula rasa, *ex 3. de Anima;* sed intelligitur cognoscere naturaliter, quia potest cognoscere concurrentibus causis naturalibus, scilicet activo vel passivo.

Tertio expono quid intelligitur per *videre.* Videre enim importat intellectionem intuitivam ut distinguitur contra abstractivam intellectionem. Sicut enim dicebatur *in Prologo 1. Lib.,* intellectio intuitiva est intellectio rei ut in se est præsens. Abstractiva autem cognitio rei secundum quod relucet in aliqua similitudine quæ potest esse sive alicujus existentis sive non existentis, sive præsentis sive non præsentis. Non ergo quæritur *de intelligere naturaliter,* sed *de videre,* hoc est de intellectione intuitiva hujus existentiæ.

HIS AUTEM OMNIBUS PRÆMISSIS, terminorum expositione declarata, dico ad Quæstionem tres Conclusiones.

Prima, quod intellectus nunc pro statu viæ non potest naturaliter videre Corpus Christi ut in Eucharistia existens. *Probatio* hujus Conclusionis: quia intellectus qui non intelligit nisi ex sensibilibus, si sunt sensibilia præsentia eodem

modo intelligit; sed intellectus noster pro statu viæ non intelligit nisi ex sensibilibus; ergo si sensibilia eodem modo se habent, intellectus eodem modo intelligit. Sed sensibilia eodem modo se habent ante consecrationem sicut post consecrationem; sed ante consecrationem intellectus noster ex sensibilibus illis non videbat existentiam Corporis Christi; ergo nec post.

Secunda Conclusio est de intellectu non alligato sensibus in intelligendo, et sit ista Conclusio: Omnis intellectus talis potest naturaliter videre existentiam Corporis Christi in Eucharistia. *Probatio hujus:* quia intellectus se habens ad intelligibilia, sicut ipsa in se sunt intelligibilia, prius intelligit quod prius est intelligibile in se, et per consequens quod prius est in se ens, quia unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad intelligibilitatem; sed intellectus modo exposito acceptus respicit totum ens et quodlibet ens secundum ordinem suæ intelligentiæ; substantia autem est prior in entitate; igitur talis intellectus prius illam substantiam intelligit, quam quemcunque modum ejus, et per consequens nullus modus impedit intellectionem substantiæ.

Secundo, hoc idem breviter ostenditur: Modus accidentalis per se in objecto non impedit cognitionem illius objecti; sed ista præsentia in illa Eucharistia est modus accidentalis substantiæ Corporis Christi; igitur non impedit substantiam cognosci ab intellectu cujus ipsa est per se objectum. Sed est per se objectum illius intellec-

tus abstracti qui non dependet intelligendo a sensibilibus; ergo.

Tertia Conclusio est quod intellectus beatus nullo modo per actum beatificum videt Corpus in Eucharistia, quia beatus non distinguitur a non beato nisi videndo objectum beatificum; sed Corpus Christi in Eucharistia non est objectum beatificum, ut patet de se, nec est inclusum in objecto beatifico, quod patet quia æque essentialiter pertinet ad objectum beatificum includere in ratione objecti visionem unius Sacramenti sicut alterius; sed nullo modo pertinet ad objectum beatificum includere illud in ratione ostensi, puta conferre gratiam parvulo in Baptismo, pœnitenti conferre gratiam in Pœnitentia seu Confessione; et ista æque veraciter includuntur in Sacramentis istis sicut Corpus Christi in Eucharistia; ergo nullo modo objectum beatificum, ut est tale objectum, includit Corpus Christi ut visum est in Eucharistia.

AD ARGUMENTUM *in contrarium*, dico: si arguis, uniformiter est ens supernaturale, ergo est cognoscibile supernaturale, ita quod supernaturale in antecedente et consequente referatur ad idem, *concedo consequentiam*, quia in consequentia refertur supernaturalitas ad entitatem sicut in antecedente. Sed tunc non sequitur: ergo tantum supernaturaliter potest cognosci. Si autem intelligitur in consequente, cum dicitur cognoscibile supernaturale, referri ad cognoscibilitatem,

idest: non potest esse cognitum nisi supernaturaliter, *nego consequentiam*. Multa enim sunt entia supernaturalia quæ possunt cognosci a causa naturali, ut si Deus crearet aliquam novam speciem, non videretur ratio quare non posset ab intellectu naturali cognosci.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod existentia Corporis Christi in Eucharistia possit videri oculo corporali, quia beatus videndo istas species non deciperetur, quia deceptio repugnat beatitudini; sed si videret ibi species et non videret Corpus Christi, posset decipi et credere ibi esse substantiam panis; ergo.

Contra. Nihil videtur oculo corporali nisi habens ordinem naturalem ad oculum; sed Corpus Christi in Eucharistia existens, non habet ordinem naturalem ad oculum; ergo.

IN ISTA QUÆSTIONE, *primo* dicta aliorum proponam. *Secundo,* quid videtur esse dicendum exponam.

Quantum ad primum, distinguendo de *videre naturaliter* et *miraculose,* et de *oculo glorioso* et *non glorioso,* dicitur ergo quod neuter visus potest naturaliter videre Corpus Christi in Eucharistia. Ad quod assignatur multiplex ratio.

Prima est ista: Actio naturalis non est sine contactu; sed oculi ad Corpus Christi existentis

in Eucharistia non potest esse contactus; igitur. Probatio *minoris,* quia contactus non est sine quantitate; sed Corpus Christi non est ibi sub modo quantitatis; igitur non potest ibi esse contactus.

Secunda ratio est ista: In visione oportet quod fiat derivatio speciei visibilis per medium; sed species non potest derivari a Corpore Christi existenti in Eucharistia per medium; ergo. Probatio *minoris;* nam species derivatur ab aliquo existenti in loco; sed Corpus Christi non est in Eucharistia ut in loco; ergo.

Quidquid sit de efficacia istarum rationum, dico quod Deus de potentia absoluta potest in oculo glorioso vel non glorioso visionem illius corporis causare, licet illud corpus nusquam esset nisi in Eucharistia. *Probatio* hujus, quia visio est forma absoluta; sed absolutum potest fieri absque respectu sine contradictione, ideo potest fieri visio sine respectu præsentialitatis ad objectum.

Secundo dico quod nulla visio sic a Deo causata posset esse corporis, ut hic. *Primo* quia hoc includeret corpus ut hic esse causam primæ visionis, vel esse proprium et primum subjectum seu terminum visionis; sed Corpus Christi ut hic non potest causare primo, nec terminare primo, quia tam causatio quam terminatio talis requirit in objecto causante vel terminante dispositionem debitam secundum locum utpote approximationem vel distantiam determinatam; sed Corpus Christi

ut hic seu in Eucharistia non potest debite approximari organo, nec distare ab eo, quia non est in loco ut hic; ergo.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod sensus noster non decipitur circa Eucharistiam, sed tantum intellectus arguens ex his quæ sensus apprehendit quod ibi est substantia panis. Dico ergo quod *sensus* Beati perciperet hoc quod sensus noster, scilicet accidentia sensibilia. Nec in isto aliquo modo deciperetur, sicut nec noster, immo minus quam noster. Sed nec ipse *intellectus* Beati decipitur, quia non sic sophistice argueret ex actu sensus, sicut noster arguit. Unde alia ratio est de intellectu hominis viatoris et de intellectu hominis apprehensoris. Igitur, etc.

Distinctio XI.

Si autem quæritur...

Circa istam Dist. 11. sic proceditur, et quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum in ista transubstantiatione panis convertatur in Corpus Christi.* Secundo: *Si panis in ista conversione annihiletur.* Tertio, sine argumentis quæritur: *Quæ sit materia conveniens hujus Sacramenti.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur :

Videtur quod panis non convertatur in Corpus Christi, qui in omni mutatione positiva terminus *ad quem* accipit esse; sed Corpus Christi non accipit esse; ergo, etc.

Contra. Ambr. *lib de Sacram.* dicit: Ubi hoc corpus conficitur jam non suis sermonibus sed Christi sacerdos utitur. Et quis sermo Christi nisi quo facta sunt omnia. Si ergo tanta vis est in sermone Domini, ita ut reciperet esse quod non erat, quanto magis operativus est ut quæ erant in aliud convertantur.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo videnda: *Primo,* si panis transubstantiatur in Corpus Christi. *Secundo,* quis est formalis terminus illius transubstantiationis.

Quantum ad primum, sicut recitat Innocentius *in Officio Missæ p. 3. c. 16.* circa hoc sunt tres opiniones. *Una,* quod panis manet, et tamen cum eo est vere Christi Corpus. *Alia,* quod panis non manet, et non convertitur, sed tamen desinit esse per annihilationem vel per resolutionem in materiam vel per corruptionem in aliud. *Tertia opinio,* quod panis non manet sed transubstantiatur in Corpus Christi et vinum in sanguinem. Quælibet autem istarum opinionum voluit theologice salvare quod est ibi vere Corpus Christi, quia hoc negare est plane contra fidem, ut patuit supra *Dist. 9.* Nam Christus ait, *Matth. c. 26.:* Hoc est enim corpus meum. Et *Joan. 6.:* Caro mea vere est cibus. Et *Luc. 21.:* Hoc est corpus meum, et hic est sanguis meus.

Pro prima opinione arguitur *primo* sic: Nulla pluralitas ponenda est sine necessitate; sed veritas Eucharistiæ salvari potest sine transubstantiatione; ergo. *Probatio minoris,* quia ad veritatem Eucharistiæ requiritur signum et signatum realiter contentum sub substantia panis; sed substantia panis cum suis accidentibus æque potest esse signum sicut sola accidentia, immo magis, quia substantia panis magis est sub speciebus nutritiva quam accidentia; ergo magis repræsentat

Corpus Christi in ratione nutritivi vel nutrimenti spiritualis. Res etiam contenta, scilicet Corpus Christi æque potest salvari cum substantia panis sicut cum accidentibus, quia non repugnat magis substantiæ esse cum substantia simul, quam cum quantitate illius substantiæ.

Secundo sic: Nihil est tenendum tamquam de substantia fidei nisi quod potest expresse haberi de sacra Scriptura, vel expresse declaratum per Ecclesiam, vel evidenter sequatur ex aliquo plane contento in Scriptura, vel plane determinato ab Ecclesia; sed non videtur haberi expresse, non esse ibi panem, nam *Joan. 6.* scribitur: Ego sum panis vivus. Et Apostolus dicit: Panem quem frangimus nonne communicatio Corporis Christi est? Nec videtur ubi Ecclesia veritatem istam solemniter determinet.

Pro secunda opinione arguitur sic: Ex præcedenti probatione apparet quod non videtur magis probari ex Scriptura transubstantiatio quam panis manere, immo minus.

Contra istas opiniones arguitur sic: Primo contra primam, quia ipsa est *inconveniens, impossibilis* et *hæretica.*

Primum probatur, quia tollit reverentiam debitam Christo ut continetur in hostia, sibi enim ut est in Eucharistia debetur cultus latriæ; sed si ibi maneret substantia panis non deberet talis cultus adhiberi propter idololatriam adorando creaturam.

Secundo, scilicet quod positio sit *impossibilis*

probatur sic: Nihil potest incipere esse ubi prius non fuit nisi per sui mutationem vel alterius in ipsum; sed Corpus Christi non mutatur per hoc quod in Eucharistia conficitur, quia manet in cœlo sicut prius; ergo si nihil convertatur in ipsum, tunc Christus non magis est in altari quam prius, quod est impossibile.

Tertium, scilicet quod sit *hæretica,* probatur sic, quia est contra verbum Christi instituentis *Matth. 26.:* Hoc est, inquit, corpus meum. Non dixit: *Hic* est corpus meum, sed *hoc* est corpus meum. Si autem substantia panis maneret vel annihilaretur et non converteretur, verius diceretur hic est corpus meum, quam hoc est corpus meum.

Contra secundam opinionem potest argui per argumenta immediate facta, et etiam potest argui specialiter contra hoc quod ponit resolutionem in materiam panis præjacentem, vel in nihilo, quia vel fieret in materiam nudam, et hoc est impossibile, quia tunc esset materia sine forma, quod ipsi negant; vel fieret in materiam sub alia forma, sed hoc est inconveniens, quia vel idem corpus aliud novum esset simul cum speciebus et Corpore Christi, et tunc duo corpora essent simul; vel mutaretur de loco ad locum, quod est inconveniens, quia ille motus localis potest percipi per exclusionem corporis alterius circumstantis.

Quidquid autem sit de efficacia istarum rationum, clarum est quod illæ duæ opiniones sunt

falsæ. Ideo dico quod nec panis manet, ut dicit prima opinio; nec annihilatur, ut dicit secunda opinio; sed convertitur in Corpus Christi, ut dicit tertia quæ est catholica. Hoc autem probatur auctoritatibus Ambrosii et aliorum quos adducit Magister *in litera* supra *Dist. 10*. Sed principalis ratio ad hoc probandum talis est: De Sacramentis est tenendum sicut tenet sacrosanta Ecclesia romana, *Extra. De hæreticis ad abolendam;* sed sacrosanta mater Ecclesia tenet panem transubstantiari in corpus, et vinum in sanguinem; sicut clare habetur *Extra. De summa Trin. et fide catholica cap. Firmiter credimus,* ubi dicitur quod Jesus Christus sacerdos est et sacrificium, cujus Corpus et Sanguis in Sacramento altaris in speciebus panis et vini veraciter continentur, transubstantiatis pane in Corpus et vino in Sanguinem potestate divina, etc.

Ad argumenta autem primæ opinionis, ad primum nego *minorem*. Et cum dicit, quod veritas Eucharistiæ potest salvari pane manente, dico quod Deo bene fuisset possibile instituisse quod Corpus suum vere esset præsens manente substantia panis vel cum accidentibus pane annihilato, et fuisset ibi veritas Eucharistiæ, quia verum signum et verum signatum; sed hoc non est modo veritas tota Eucharistiæ; non enim sic instituit ut dicunt auctoritates Sanctorum et Ecclesiæ. Et cum dicitur quod ad veritatem Eucharistiæ nihil plus requiritur nisi verum signum et verum signatum, dico quod verum est eo modo quo si-

gnum est institutum, et quod debet sibi correspondere signatum, quod non est nisi præcise quod corpus sit cum aliquo, scilicet cum pane vel cum accidentibus panis. Sed institutum est nunc quod sit tantum signatum cum accidentibus sub signo.

Ad argumentum secundum ubi stat vis, dicendum quod Ecclesia determinat istum intellectum esse de veritate fidei, *in cap. præallegato: Firmiter credimus,* ubi dicitur transubstantiatis pane in Corpus et vino in Sanguinem potestate divina; et per hoc patet ad argumentum alterius opinionis.

De secundo Articulo, scilicet quis sit formalis terminus illius transubstantiationis, dicitur quod in humana natura Christi nihil est nisi materia prima et anima intellectiva tanquam forma, et terminus primus conversionis est compositum ex materia et forma, anima intellectiva inquantum intellectiva dat esse corporeum, et constituit compositum quod est corpus. Quod autem in natura humana non sit alia forma præter animam intellectivam, probatur ab eis multipliciter.

Primo sic: Unius rei unicum est esse; sed unicum esse est ab una forma; ergo unius entis, puta hominis, est tantum una forma.

Secundo sic: Forma substantialis distinguitur a forma accidentali, quia forma substantialis advenit enti in potentia, accidentalis autem advenit enti in actu; sed si in homine esset alia

forma substantialis præter animam intellectivam, tunc anima intellectiva adveniret enti in actu existenti, et sic esset forma accidentalis.

Tertio sic: Si in homine essent plures formæ substantiales, dicendo homo est animal, non esset prædicatio per se primo modo; consequens est falsum; ergo et antecedens. *Probatio consequentis,* quia prædicatio sumpta a diversis formis est per accidens, sicut cum dicitur, homo est albus; sed si in homine essent plures formæ, cum diceretur homo est animal, tunc ista prædicatio sumeretur a diversis formis.

Contra illam opinionem quantum ad illud quod dicit de pluralitate formarum nolo ad præsens disputare, quia illud spectat ad materiam secundi Libri directe, et ut nunc breviter indirecte tangatur, arguo contra illud quod dicit quod formalis terminus illius conversionis est materia et anima intellectiva; quia si hostia consecrata in Cœna fuisset reservata in triduo in pixide, permansisset ibi eadem res contenta. Illud autem in quod primo fiebat conversio non fuit materia prima, nec accidentia, nec compositum ex materia et accidente; igitur erat compositum ex materia et forma substantiali. Sed tunc non erat compositum ex materia et anima intellectiva, quia Christus fuit vere mortuus et anima intellectiva vere fuit separata a corpore.

Præterea, terminus illius conversionis oportet quod sit aliquid reale, quia conversio est realis; sed anima intellectiva, ut dat esse corporeum

distinguendo contra esse intellectivum secundum aliquos, non est aliquid reale sed quid abstractum per actum intellectus; ergo ista conversio non potest esse in anima sub tali ratione.

Præterea, quod non est corporeum formaliter non dat alteri esse corporeum formaliter, quia causalitas causæ formalis est dare tale esse alteri quale sibi competit; sed anima intellectiva non est corporea formaliter; ergo non potest dare esse alteri corporeum.

Ad argumenta autem quibus probatur unitas formæ, dicebatur in secundo.

Quantum igitur ad illum Articulum, dico quod Corpus Christi includit per se materiam, et ad minus unam formam mixti priorem anima intellectiva, quæ constituit corpus de genere substantiæ, et idem corpus est formalis terminus conversionis prædictæ.

Ad argumenta autem quibus probatur quod in homine non sit alia forma præter animam intellectivam, visum est *in 2. Lib. dist. 17. q. 4.*

AD ARGUMENTUM *in contrarium* patet ex dictis, quia hæc mutatio non est qua terminus accipit esse *simpliciter,* sed qua accipit esse *ut hic.*

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod panis in illa conversione annihiletur, quia quod præcessit et nihil ejus ma-

net, annihilatur; sed panis præfuit et nihil ejus manet; ergo.

Contra. Conversio non est annihilatio; ergo quod convertitur non annihilatur.

AD ILLAM QUÆSTIONEM dico breviter quod panis non annihilatur, quia terminus *ad quem* transitus ipsius panis non est pure nihil; igitur panis non est annihilatus. *Consequentia* probatur, quia terminus annihilationis debet esse purum nihil; probatur per simile, quia terminus creationis *a quo* est purum nihil. *Antecedens* probatur, quia terminus illius transitus est Corpus Christi. Nam si negatio panis concomitetur terminum *ad quem,* non tamen terminus ille est omnino nihil, sed in aliquo positivo. Et ideo est notandum quod terminus annihilationis est purum nihil, ita quod nihil termini *a quo* manet in termino *ad quem.* — *Item secundo,* negatio ejus non manet in aliquo apto nato quæ dicitur privatio terminans eam. — *Item tertio,* negatio non est in aliquo positivo disparato terminans eam, sed est simpliciter negatio extra genus, scilicet extra omne positivum, sive illud sit subjectum quod dicitur privativum secundum illam negationem, sive sit disparatum, quod includat illam negationem.

Ad propositum, licet hic non sint illæ duæ primæ rationes de quibus patet quod propter eas corruptio non est annihilatio, quia aliquid rei corruptæ manet in esse, quia negatio terminans eam manet in subjecto apto nato; est tamen ibi tertia

ratio, silicet quod negatio terminans est in aliquo positivo non subjecto sed disparato. Per hoc igitur patet quod illa desitio panis secundum se, etiam ut est ad non esse panis, non est negatio extra genus, sed ut in corpore, et ideo non est annihilatio.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE neganda est illa *major*, quia oportet ibi addere: nihil ejus manet, et simpliciter nihil succedit ut per se terminus; ergo.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur sine argumentis et dico duas Conclusiones:

Prima quod solus panis triticeus cum aqua elementari coagulatus est materia conveniens conversionis in Christi Corpus. Tum quia Christus sic ordinavit; tum quia Christus sic grano frumenti se comparavit; tum quia Melchisedech hoc præfiguravit, ut patet *Gen. 14.* quando obtulit panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi.

Secunda Conclusio, quod solum vinum expressum de vite, vel vinum vitis est conveniens materia conversionis in Sanguinem Christi, ut patet *De consecr. Dist. 2. cap. Vinum.* Cujus ratio est, quia Christus sic instituit; et congruentia potest assignari, quia secunda pars principalis nutritionis, scilicet potus, principaliter consistit

in vino ut in potu principali. Cerevisia tamen plus nutrit de qua non fit mentio quia non est in communi usu.

Sed contra ista occurrunt quatuor dubia, et tria sunt contra primam Conclusionem, quartum autem contra secundam. *Primum*, an de amido posset formari panis consecrabilis. *Secundum*, an de farina triticea pasta confecta non tamen cocta posset confici. *Tertium*, an panis azimus aut fermentatus sit materia conveniens huic Sacramento. *Quartum dubium* est quare vino apponitur aqua.

Ad primum dico quod non, quia accidentia differentia specie arguunt subjecta differentia specie; sed amidum et panis triticeus secundum medicos habent accidentia differentia specie; ergo differunt specie. Sed panis triticeus est materia propria conversionis in Corpus Christi; ergo non amidum.

Ad secundum dico quod de pasta non potest confici, quia noluit Christus in Sacramentis suis subtilem disputationem de differentia specifica nobis imponere, sed quod habeamus panem triticeum usualem pro materia consecrationis; panis autem usualis est coctus et non pasta cruda.

Ad tertium dicunt Græci quod necesse est conficere in fermentato. Dicunt enim quod Christus passus est luna 14. ut impleretur figura legis de agno paschali. Sed inter Judæos licuit tunc habere panem fermentatum in usu, et communiter habebatur, non enim fuit eis interdictus

panis fermentatus; ergo Christus confecit in fermentato. Sed illud est falsum; quod enim Christus sit passus luna 14. probatur expresse per illud *Matth. 26.* prima die azimorum, scilicet luna 14. comedit agnum paschalem, et 15. erat solemnitas, et illa die passus est Christus, et sic illa hora qua comedi debuit agnus paschalis, secundum legem comederunt discipuli agnum. Hoc igitur est tenendum quod de necessitate panis consecrabilis non est nec quod sit azimus, nec quod sit fermentatus, quia secundum Anselmum *in lib. suo de azimo et fermentato,* non differunt substantialiter fermentatus et azimus; ergo non nego Græcos vere conficere, quia tempore Leonis Papæ fuit constitutum quod conficeretur de fermentato, tamen de necessitate ministri in Ecclesia latina est conficere in azimo.

Ad quartum autem dubium, quare scilicet aqua vino apponatur, dicit Magister *in ista Dist.* hoc esse quia aqua significat populum Christi passione redemptum, secundum illud *capitulum dist. 2. de consecrat. Non oportet.* Et *Extra. de celebrat. missarum,* in qua distinctione dicit hoc esse, quia dum Christus in Cruce pependit, de corpore ejus fluxit sanguinis et aqua; ergo, etc.

Distinctio XII.

Si autem quæritur...

In ista Distinctione 12. quæro duas quæstiones. Primo: *Utrum in Eucharistia sit aliquod accidens sine subjecto.* Secundo: *Utrum quodcumque accidens maneat sine subjecto.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod in Eucharistia non sit aliquod accidens sine subjecto, quia sicut substantiæ convenit esse per se, sic accidenti convenit esse in alio; sed impossibile est esse substantiam et esse in alio; quia quod vere est nulli accidit, *1. Phys.;* ergo impossibile est accidens esse et non esse in alio.

Contra. Magister *in litera* adducit multas auctoritates Sanctorum Doctorum, quod accidentia in Eucharistia sunt sine subjecto.

IN ISTA QUÆSTIONE pono: *Primo* aliquas opiniones. *Secundo* pono aliquas Conclusiones. *Tertio* removebo dubitationes.

Quantum ad primum dicit una opinio quod accidens potest esse sine subjecto, non ta-

men naturaliter sed supernaturaliter, quia Deus accidenti dat novum esse.

Contra istam opinionem arguitur sic : Si accidens quando separatur habet novum esse, oportet ibi ponere aliquam transmutationem a carentia præcedentis esse ad illud novum esse ; sed hoc est impossibile, *primo* quia non potest poni quæ sit illa mutatio ; non enim est *generatio,* quia accidens non est subjectum generationis, nec *augmentatio,* quia non acquiritur quantitas per istam mutationem ; eodem modo nec est *alteratio,* quia non acquiritur qualitas. — *Item* illud esse novum aut est *substantia,* vel *accidens,* vel *neutrum.* Si autem est *substantia,* tunc erit independens, et per consequens non erit formaliter esse alicujus accidentis, quia nullum accidens potest formaliter esse independens. Si autem sit *accidens,* quomodocunque per reductionem erit æque dependens cum forma cujus est, et per consequens per illud non poterit esse independens. *Neutrum* autem non potest dari, quia omne ens creatum vel est substantia vel accidens.

Alia opinio dicit quod accidens separatur a subjecto quia Deus dat sibi quandam virtutem supernaturalem, per quam virtutem potest per se esse. Sed ista opinio dicit idem quod præcedens licet sub alio vocabulo. Ideo

Arguitur contra eam sicut contra præcedentem, quia illa virtus adveniens est terminus alicujus mutationis. Tunc quæro, cujus mutationis est terminus, et ad quam speciem mutationis re-

ducitur, qui vel est generatio vel augmentatio; et arguitur sicut prius.

Præterea, licet aliqua virtus detur alicui supernaturaliter, tamen postquam inest, naturaliter inest sibi, sicut si cœcus supernaturaliter illuminaretur, non propter hoc potentia visiva erit supernaturalis; ergo licet esset miraculum in primo instanti conservationis istorum accidentium sine subjecto quando confertur accidenti ista virtus, post tamen istam virtutem erit accidens naturaliter sine subjecto.

Præterea, impossibile est substantiam accipere aliquam virtutem per quam dependeat ad aliud non sibi inhærens; ergo impossibile est accidens recipere virtutem per quam posset esse sine inhærentia. *Consequentia* probatur, quia illa duo esse, scilicet *per se esse* et *inhærere* æque appropriantur istis, scilicet substantiæ et accidenti.

Quantum ad secundum Articulum præmitto *primo* distinctiones; *secundo* formabo tres Conclusiones,

Prima distinctio est ista quod *accidens* potest accipi pro *per se significato,* vel pro *eo quod denominatur* ab isto per se significato. Ulterius accipiendo pro illo quod denominatur a significato istius nominis quod est accidens, potest accipi vel pro *absoluto* vel pro *respectivo.*

Secunda distinctio est ista, quod aliquid inesse subjecto potest dupliciter accipi, vel secundum

actum vel secundum *aptitudinem*. — Tunc pono tres Conclusiones:

Prima est ista, quod loquendo de *per se significato* accidentis, contradictio est ipsum non esse in subjecto; intelligo uniformiter in subjecto et prædicato, scilicet si actu, actu; si aptitudine, aptitudine. — Ista Conclusio *probatur*, quia per se significatum hujus nominis *accidens* est quidam respectus ad illud cui accidit, quem importat hæc dictio *inhærens* ad illud cui inhæret. Nunc autem idem significatum est *accidentis* et *accidentiæ*, ut ita loquar, et *inhærentis* et *inhærentiæ*. Sicut ergo impossibile est accidentia esse et non sit inhærentia, si actu, actu; si aptitudine, aptitudine; ita impossibile est aliquid esse accidens, loquendo de per se significato et primo hujus nominis, quin sit inhærens proportionabiliter, hoc est, si actu, actu; si aptitudine, aptitudine.

Secunda Conclusio est quod loquendo de *eo quod denominatur* a per se significato accidentis, et est per se *respectus*, contradictio est quod sit sine subjecto, et hoc actu, ita scilicet quod non actu inhæreat subjecto. *Probatur*, quia respectus est essentialiter habitudo inter duo extrema, et ideo sicut tollere terminum ad quem est respectus, est destruere respectum, ita tollere illud cujus est respectus, est destruere rationem respectus; non igitur quia respectus est accidens, ideo requirit subjectum vel fundamentum, sed quia est respectus.

Tertia Conclusio est ista, quod illud *quod de-*

nominatur a per se significato accidentis, et est quid *absolutum*, potest inesse et non inesse subjecto *actualiter* licet necessario insit *aptitudinaliter*. Ista Conclusio *probatur*, quia absolutum ut absolutum non requirit terminum vel terminos, quia tunc non esset absolutum. Igitur si accidens requirit subjectum, oportet quod hoc sit propter aliquam aliam dependentiam essentialem ad ipsum; sed nulla est dependentia simpliciter necessaria alicujus absoluti ad aliquid quod non est de essentia ejus sed tantum causa extrinseca, ut ad causam extrinsecam simpliciter primam, scilicet ad Deum. Sed subjectum non est de essentia accidentis, quia tunc homo albus non esset ens per accidens. Igitur dependentia accidentis absoluti ad subjectum omnino est simpliciter necessaria. Voco autem *simpliciter necessarium* cujus oppositum includit contradictionem.

Quantum ad tertium Articulum sunt aliquæ dubitationes maxime contra istam Conclusionem, et arguitur *primo* sic: Nihil potest fieri sine eo quod est de essentia ejus; sed inhærentia ad subjectum est de esse accidentis; ergo non potest esse accidens sine subjecto. Probatio *minoris*, quia dicit Aristoteles 7. *Metaph.* quod accidentia non sunt entia nisi in eo quod taliter entis. *Probatur* etiam *ratione* sic, quia si inhærentia non est de essentia albedinis, ergo illa est aliud ab albedine et inhæret albedini. Tunc quæro de illa inhærentia, qua inhærentia inhæret albe-

dini, quia aut ipsa est eadem albedini, seu ipsi inhærentiæ, et sic pari ratione fuit standum in primo; aut non est eadem, et quæram de illa sicut de priori in infinitum.

Secundo sic: non minus dependet accidens a subjecto, quam quantitas a figura, vel linea a punto; sed quantitas non potest separi a figura, nec linea a punctis, quia tunc esset infinita.

Tertio sic: non minus dependet accidens a subjecto suo, quam subjectum a sua propria passione, immo magis; sed subjectum non potest separari a sua propria passione; ergo nec accidens a subjecto.

Quarto sic: posterius non potest esse sine priori ut dicitur *5. Metaph. cap. de priori;* sed accidens est essentialiter posterius substantia; ergo. Probatio *minoris,* 7. Metaph.: est enim substantia prior quocunque accidente notitia, tempore et definitione.

Ad ista respondeo. *Ad primum,* negando *minorem,* et ad *probationem* cum dicitur quod accidentia non sunt entia nisi in eo quod taliter entis, dico quod ly *eo* potest referri ad causam efficientem sive effectivam, vel ad causam formalem. Si ad causam *effectivam,* tunc concedo quod accidentia non sunt entia nisi effective eo quod taliter entis, quia oriuntur ex principiis subjecti. Si formaliter, ly *eo* referendo ad causam *formalem,* dico quod illud non est verum. Ad *probationem aliam* dico quod inhærentia inhæret albedini; et cum quæris de illa inhærentia, quia inhærentia inhæ-

ret albedini, dico quod illa est eadem inhærentiæ albedinis, et ibi est status, quia illa relatio est eadem fundamento sine qua fundamentum sive subjectum esse includit contradictionem; sed talis est inhærentia inhærentiæ.

Ad secundum dicunt aliqui quod nullum inconveniens est quantitatem esse infinitam, vel lineam infinitam; sed hoc improbatum fuit *Lib. 1. dist. 42.;* ideo dico quod aliquid finiri potest a termino intrinseco vel extrinseco; ergo quantitas illa sive figura, sive linea, sive punctus, licet non finiretur termino extrinseco, finiretur tamen termino intrinseco.

Ad tertium dico quod inhærentia non est per se passio albedinis, sed est accidens, per accidens est enim inhærentia quidam respectus extrinsecus adveniens, et adhuc minus accidenti absoluto, quia dicit actualem unionem illius absoluti cum illo absoluto; omnis enim unio absoluti ad aliud absolutum est respectus extrinsecus adveniens, et omnis talis respectus est illi cui accidit, accidens per accidens.

Ad quartum dico quod *prius* et *posterius* possunt intelligi vel secundum *actum* vel secundum *aptitudinem*. Si autem accipias uniformiter, concedo quod *posterius* naturaliter non potest esse sine *priori;* sed hoc non est verum si accipias *posterius* naturaliter secundum *aptitudinem;* non enim potest esse sine *priori* secundum *actum*, sicut est in proposito.

AD PRINCIPALE ARGUMENTUM dico eodem modo, quod accipiendo *per se esse* et *esse in alio* uniformiter, prout *per se* negat aptitudinem ad inhærendum, et *esse in alio* affirmat istam aptitudinem, sic ista duo proportionaliter conveniunt subjecto et accidenti, et tunc non plus sequitur nisi quod accidens non potest esse per se ens cui repugnat inhærere sicut nec substantia potest esse cui conveniat hæc aptitudo inhærendi ; igitur.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod in Eucharistia quodcunque accidens sit sine subjecto, quia quodcunque accidens est ibi sine substantia; igitur quodcunque accidens est ibi sine subjecto. *Antecedens* patet: probatio *consequentiæ:* quod ponitur in definitione alicujus ut additum est subjectum ejus, 7. *Metaph.;* sed substantia ponitur in definitione accidentis, *ex eodem* 7.

Contra. Motus non est sine mobili; in Eucharistia autem est motus; ergo est ibi aliquod subjectum motus.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tres Articuli, secundum quod de ea sunt tres opiniones, duæ extremæ, et alia est media.

Prima opinio dicit quod sola quantitas est ibi sine subjecto, alia autem accidentia ha-

bent subjectum. Quod autem sola quantitas sit ibi sine subjecto, probatur

Primo sic: Impossibile est aliquid esse sine eo quod est formaliter tale; sed omnia accidentia individuantur formaliter per quantitatem; ergo cum accidentia habeant hic esse per quantitatem, sequitur quod sunt in quantitate ut in subjecto, alias idem esset hic et non esset hic.

Secundo sic: Si esset albedo separata a quantitate, esset sensibilis et non sensibilis. Quod esset sensibilis probo, quia esset de tertia specie qualitatis. Probatur quod non esset sensibilis, quia quod non est quantum non potest sentiri; sed albedo separata a quantitate est hujusmodi; ergo.

Tertio sic: Si albedo esset sine quantitate, esset quædam qualitas spiritualis et corporalis. Quod esset spiritualis *probatur*, quia esset indivisibilis; probo etiam quod esset corporalis, quia esset in tertia specie qualitatis, et tunc esset corporalis et spiritualis simul, quod est inconveniens.

Quarto sic: Si esset albedo sine quantitate, et per consequens spiritualis, non esset repugnantia quin inesset spiritui, et sic spiritus vel angelus posset esse albus.

Contra istam opinionem arguitur sic: Dependentia *ad prius* est essentialior quam *ad posterius*, loquendo de *absolutis* dependentibus; sed qualitas est forma sicut quantitas absoluta; ergo essentialius dependet qualitas a substantia quam a

quantitate. Igitur si potest esse qualitas sine dependentia actuali ad substantiam poterit esse sine actuali dependentia ad quantitatem.

Præterea: Absoluto perfectiori non magis repugnat per se esse quam absoluto imperfectiori; sed qualitas est forma absoluta, et secundum eos, perfectior quam quantitas; igitur si quantitas potest esse per se, qualitas potest esse per se. *Minor* probatur, quantum ad secundam partem, multipliciter. *Primo,* quia qualitas est per se principium agendi actione reali, quantitas autem non, quia nulla actio realis, ut hic loquimur, convenit quantitati. — *Secundo,* quia qualitas est principium attingendi beatitudinem, sicut est operatio intellectus et voluntatis; sed quantitas nullo modo est principium attingendi beatitudinem seu finem suum; ergo. — *Tertio,* quia quantitas consequitur compositum ratione materiæ, qualitas autem ratione formæ; sed forma est simpliciter perfectior materia, 7. *Metaph.* — *Quarto* sic: quod magis convenit cum perfectione simpliciter, est perfectius simpliciter; sed qualitas utpote sapere, velle, intelligere, magis convenit cum perfectione simpliciter, quam aliqua quantitas; ergo.

Sed hic instatur: quod est propinquius perfectiori est simpliciter perfectius; sed quantitas est simpliciter propinquior substantiæ quam qualitas; substantia enim est perfectissimum entium; igitur quantitas est perfectior qualitate.

Respondetur quod quando in primo perfecto

concurrunt plures perfectiones, aliquid potest sibi esse propinquius secundum unam perfectionem et non secundum aliam, utpote Deus est simpliciter necesse esse, et hæc necessitas est in eo perfectio simpliciter; quanto ergo aliquid est magis necessarium, tanto est propinquius Deo, et sic cœlum est propinquius Deo quocunque corruptibili. Præter hoc, Deus est naturaintellectualis simpliciter perfecta; secundum hoc magis propinquat creatura media intellectualis, ut angelus, post hanc natura intellectualis animæ nostræ, post ista vero sensitiva; in hoc autem ordine quantum ad esse vivum propinquior est musca Deo quam cœlum. Posset ergo inferri ex primo ordine, quod cœlum est propinquius Deo, et per consequens perfectius musca; ex secundo ordine posset inferri quod musca est perfectior cœlo, et ita inferuntur opposita. -- *Respondetur* quod quandocunque concurrunt, in primo, perfectiones qualitercunque disparatæ, illud est simpliciter perfectius quod est sibi propinquius, secundum illud quod habet rationem simpliciter perfectionis. Nunc autem in substantia prout est primum omnium entium, est duplex ordo prioritatis, unus in substando aliis, quod includit recipere alia et perfici ab eis; alius est actualitatis intensivæ, et illa perfectio secunda est simpliciter major prima. Quantitas autem est propinquior substantiæ secundum primam rationem, quia se habet in ratione receptivi. Qualitas autem est propinquior ratione actualitatis inten-

sivæ, et secundum hoc apparet melior et perfectior quantitate.

Ad argumenta, autem opinionis, *primum* non valet, quia nullum ens est formaliter singulare per aliquod alterius generis; sunt enim coordinationes prædicamentorum primo diversæ, ut declarabatur in secundo, et ideo falsum assumitur quando dicitur quod omnia accidentia individuantur per quantitatem formaliter.

Similiter secundum de sensibili non concludit; sensibile enim potest dici vel quod est in potentia remota, ut sentiatur, vel in potentia propinqua. In potentia enim remota est quidquid habet formam sufficientem, non tamen sub modo convenienti sub quo oportet eum habere ad hoc quod sentiatur. In potentia autem propinqua, quod habet eam, ut statim cessante impedimento posset sequi actus; ergo albedo separata erit sensibilis in potentia remota, sed non in potentia propinqua.

Ad tertium dico quod qualitas separata esset corporalis, quia esset simpliciter determinata ad perficiendum corpus; sed secundum *quid* potest dici incorporea, quia non est actu in corpore.

Ad quartum, non habet apparentiam, quia sicut lapis non potest esse sapiens, quia non est receptivus sapientiæ, ita angelus potest esse albus, quia non est receptivus talis formæ, et hoc propter inextensionem angeli, vel hoc ex natura formarum in se, videlicet quia angelus est talis forma et albedo talis forma.

Alia opinio est in alio extremo, quod nullum accidens potest esse subjectum alterius accidentis, et per consequens in Eucharistia quodcunque accidens est sine subjecto.

Pro ista arguitur sicut arguebatur in principio Quæstionis, videlicet, quodcunque accidens est sine substantia, ergo sine subjecto.

Secundo sic, quia nullum accidens est subjectum accidentis; ergo in Eucharistia quodcunque accidens est ibi sine subjecto. *Probatio,* per Phylosophum *4. Metaph.:* accidens, inquit, non accidit accidenti, nisi quia ambo accidunt eidem subjecto. — *Confirmatur* etiam ratione, quia sicut substantia convenit per se esse, ita accidenti inhærere; ergo sicut repugnat substantiæ inhærere, ita accidenti per se esse.

Tertio, aliquod accidens est ibi sine subjecto; ergo quodlibet accidens potest ibi esse sine subjecto. *Antecedens* probatur, quia accidens quod primo natum est substantiæ inesse non habet ibi subjectum. *Consequentia* probatur, quia tunc quodlibet accidens æque dependet essentialiter a subjecto.

Contra istam opinionem arguitur sic: Illud per se est subjectum accidentis alicujus de quo idem accidens prædicatur per se secundo modo; sed de aliquo accidente prædicatur aliquod accidens per se secundo modo, ut propria passio ejus. Probatio *majoris:* illud de quo prædicatur accidens secundo modo per se, cadit in definitionem accidentis, ut additum est, et nonnisi addi-

tum ut subjectum, quia nullam dependentiam habet definitum ad tale definiens. *Minor* patet, quia universaliter omnes passiones in tota scientia metaphysica demonstrantur de accidentibus, et per se secundo modo dicuntur de eis. *Probatio:* velox et tardum fundantur in motum sicut in subjecto; sed velox et tardum sunt duo accidentia motus; ergo. Et hoc est quod dicit Avicenna *2. Metaph. c. 1.*, ubi manifeste vult quod aliquod accidens est subjectum alterius accidentis, et exemplificat ibidem, sicut motus est subjectum velocitatis et tarditatis.

Præterea, manifestum est multas relationes hic esse sicut æqualitas, similitudo, et hujusmodi, quæ non possunt esse sine subjecto; sed istæ relationes sunt accidentia quædam.

Alia est opinio media quam teneo, et distinguo de subjecto, aut quia sumitur pro ultimate terminante dependentiam alicujus accidentis per accidens; aut pro quocunque terminante dependentiam illam proxime, esto quod non ultimate terminet. *Primo modo* planum est quod nihil potest esse subjectum accidentis nisi substantia. *Secundo modo* dico quod possibile est quod aliquod accidens sit subjectum accidentis sicut patet per rationes contra secundam opinionem. Possibile est etiam quodcunque accidens absolutum esse sine subjecto utroque modo sicut probatum est contra primam opinionem; sed respectivum non est possibile esse sine subjecto secundo modo,

quia non est possibile quod respectus sit inter duo qui sit alicujus ad aliquod, et hoc non est ratione accidentis, sed ratione respectus, ut dictum est in Quæstione præcedenti.

Tunc ad argumenta secundæ opinionis.

Ad primum, quod erat etiam ad principale, *concedo* quod quodlibet accidens careat aliquo subjecto, accipiendo subjectum primo modo, quod scilicet est subjectum, accipiendo subjectum primo modo, quod scilicet est subjectum ultimate terminans dependentiam accidentis; ideo enim in definitione omnium accidentium ponitur substantia, sed non propter hoc est substantia immediatum additum in definitione cujuscunque accidentis, immo in definitione alterius est additum ut mediatum receptivum mediate terminans dependentiam, et alterius immediate.

Ad secundum dico quod accidens potest esse subjectum accidentis, accipiendo subjectum secundo modo et non primo.

Ad auctoritates Philosophi dico quod ly *quia* non est nota causæ sed concomitantiæ, ut sit sensus: accidens non accidit accidenti, nisi *quia,* idest, quando ambo accidunt alteri. Aliter potest dici quod Philosophus loquitur ibi de accidentibus disparatis, sicut prætendit exemplum ibi; dicit enim album et musicum. — *Et cum probatur* per rationem de per esse et in alio esse, patet ex *præcd. Quæst.,* quia eo modo quo ista sunt propria substantiæ et accidenti, quod non potest competere accidenti per se esse, nec substare, sic

nec substantiæ potest competere inhærere, accipiendo substare sicut competit ultimo terminanti dependentiam inhærentis. — *Ad ultimam* concedo consequentiam loquendo de possibili de quocunque accidente absoluto, licet non de respectivo, ut patet ex prædictis.

Distinctio XIII.

Solet autem quæri...

Circa Dist. 13. quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum sola actione divina posset confici Corpus Christi.* Secundo: *Utrum quilibet Sacerdos proferens verba consecrationis cum intentione debita circa materiam convenientem posset conficere Eucharistiam.* Tertio: *Utrum in omni loco sit licitum Missam celebrare.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod actione divina non potest Corpus Christi confici, quia omnis actio in motu firmatur, per Auctorem *sex principiorum;* sed divina actio firmatur in motu; ergo, etc.

Contra. 1. Quæst. 1. c. Intra catholicam, dicitur: Sicut Christus est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum Sanctum hanc efficit suam carnem et transfundit in sanguinem.

In ista quæstione tria sunt videnda. *Primo,* utrum actione divina hoc Sacramentum posset confici. *Secundo,* si actione alterius agentis creati, ut principalis agentis, posset hoc Sacramentum confici. *Tertio,* an in actione alicujus agentis creati posset Sacramentum confici ut istrumentaliter agentis.

De primo videtur manifestum quod sic loquendo communiter de actione, sicut Deus dicitur habere actionem circa creaturas, quando aliquid novum immediate facit in eis, nisi quod non est æque facile videre quomodo est hæc actio positiva, sicut in creatione, pro eo quod non est hic aliquid positivum absolutum accipiens simpliciter *esse*. Dicitur igitur quod divina actione potest Sacramentum Eucharistiæ fieri; quod

Probatur a quodam Doctore sic: Non minoris virtutis est convertere aliquid in præexistens quam in non præexistens; sed si converteretur panis a Deo in non præexistens, esset simpliciter ibi actio divina qua produceretur illud non præexistens, quia produci non potest nisi aliqua actione, non relatione; igitur tunc est actio divina qua consecratur Corpus Christi.

Præterea, creatio est vera actio; sed non minus potest terminus istius conversionis accipere esse quam terminus creationis, si hæc conversio fieret in non præexistens, quod totaliter inciperet esse per conversionem.

Præterea. Deus habet actionem proprie dictam ad intra, igitur æque vel magis proprie potest habere actionem proprie dictam ad extra, et sic est in proposito. Probatio *antecedentis,* quia si generatio non esset actio proprie dicta ut distinguitur contra relationem, sequitur quod esset tantum relatio, et tunc *generare* et *dicere* essent tantum *referri,* quod est inconveniens.

Præterea. Ad idem correlativum non est causa sui relativi, quia sunt simul natura; sed *producens* est causa sive principium productionis, et constat quod formaliter per productionem; ergo productio illa non est solum relatio ad productum, quia tunc esset omnino simul cum illo et non prior; ergo, etc.

Ultimo arguitur sic: Relatio secundi modi fundatur super actionem et passionem, *5. Metaph. cap. de Ad aliquid;* sed relatio non fundatur super relationem; ergo actio non est tantum relatio.

Sed istæ rationes vadunt directe ad illud dubium, scilicet: si illa actio qua Deus hoc Sacramentum conficeret est de genere qualitatis aut de genere relationis, et ideo dubio hoc prætermisso, arguitur ad Conclusionem intentam sic: Non est minoris difficultatis facere de nihilo aliquid quam unum convertere in aliud; sed actione divina potest fieri de nihilo aliquid; ergo actione divina unum potest in aliud converti. — Ista est ratio Ambrosii *in Lib. de Sacramentis* dicentis sic: ubi hoc Corpus conficitur, non suis sermonibus sed Christi sermonibus utitur Sacerdos. Et quis sermo? Christi quo facta sunt omnia. Si ergo tanta vis est in sermone Domini Jesu ut reciperet esse quod non erat, quanto magis operativus est ut quæ erant, in aliud convertantur.

De secundo Articulo dico quod illa conversio competeret alicui agenti creato ut principali agenti. Cujus ratio est, quia actio competens Deo

per principium agendi quod non est formaliter infinitum, potest competere creaturæ; sed Deus producit Sacramentum, seu effective se habet ad illud Sacramentum per voluntatem quæ [non] est formaliter infinita; igitur. *Major* patet, quia creaturæ non repugnat ista actio cujus principium sufficiens est ad aliquid finitum vel ad minus non infinitum. *Probatio minoris,* quia si voluntas Dei esset formaliter infinita includeret formaliter omnem perfectionem intrinsecam Deo, quia infinito nulla potest fieri additio, et tunc voluntas esset pelagus infinitæ substantiæ, quod non est verum, quia hoc est proprium divinæ essentiæ secundum Damascenum *Lib. 1. c. 9.*

Præterea, agens naturale potest illas species alterare et tandem ex ipsis generare substantiam, sicut patet in mixtione multæ aquæ ad species vini; igitur aliqua virtus creata potest convertere totaliter istas species in aliam substantiam prius non existentem, et per consequens totaliter convertere in substantiam præexistentem, quia non major virtus requiritur in uno quam in alio.

Sed his rationibus non ostantibus dico quod creatura non potest in istam conversionem ut agens principale. Cujus ratio est quia in istam conversionem non potest nisi agens cujus virtuti activæ totaliter subest esse et non esse utriusque extremi; sed nullum creatum agens est hujusmodi, quia quodlibet agens creatum præsupponit aliquam partem ipsius termini *a quo* vel *ad quem,* quia non potest attingere in nihil.

Ad aliud vero quod objicitur de voluntate dico quod *minor* est falsa, quia in divinis potest intelligi quasi infinitas *extensiva;* alio modo infinitas *intensiva,* ita quod illa perfectio secundum rationem propriam sit sine limite et termino, et illo secundo modo potest non tantum aliquid habere infinitatem formalem, sed etiam fundamentalem. Dico ergo quod voluntas divina dicitur infinita formaliter, essentia autem divina est infinita fundamentaliter, et sic quando Deus aliquid producit per voluntatem, voluntas ejus est formaliter infinita.

Ad secundum dico quod istis accidentibus convenit agere aliquo modo, et pati, et corrumpi. Breviter tamen negandum est ab agente creato istas species posse converti in aliquam substantiam totaliter novam, neque in mixtione, neque in nutritione; bene tamen aliqua substantia succedit istis accidentibus jam corruptis, non quidem actione agentis creati, sed Dei immediate reducentis.

De tertio Articulo videtur quod agenti creato ista conversio potest competere ut instrumentaliter agenti, quia accidens potest esse instrumentaliter agens ad generationem substantiæ; igitur a simili aliquod agens creatum potest instrumentaliter agere ad istam conversionem. *Antecedens* probatur dupliciter. *Primo* sic: quando aliqua sunt essentialiter ordinata, plus distat tertium a primo, quam secundum; sed in creatura

sunt essentialiter ordinata ista tria *essentia, esse* et *potentia;* ergo plus distat potentia ab essentia quam esse ab essentia Sed *esse* realiter differt ab *essentia;* igitur et *potentia,* et per consequens nulla forma substantialis potest esse immediatum principium agendi. — *Secundo* probatur idem antecedens sic: quandocunque sunt duo actus quorum neuter includit alterum, non reducuntur in idem principium, quia potentiæ distinguuntur per actus *2. de Anima;* sed perficere materiam et abstrahere a materia sunt duo actus in anima non includentes se, quod *probatur,* quia uterque potest esse sine alio, primus sine secundo ut in puero dormiente, et secundus sine primo ut in anima separata; sed actus prior, videlicet dare esse materiæ competit essentiæ ut principio proximo formali; igitur ille alius actus non conveniet essentiæ, et tunc a simili de aliis formis substantialibus respectu accidentium, quæ videntur eis competere.

Contra Conclusionem hujus opinionis, scilicet quod forma substantialis non sit principium immediatum agendi, arguitur sic: Illud est principium agendi in quo producens assimilat sibi productum; sed agens assimilat sibi productum in forma substantiali; igitur.

Præterea, principium productivum non est inperfectius termino producto; sed accidens est imperfectius forma substantiali; igitur non est principium producendi formam substantialem. *Minor* patet; *major* probatur, quia in productione

univoca agens est æqualis perfectionis cum forma producta, in actione autem *æquivoca* agens vel illud quo agit agens est perfectius termino producto.

Quantum igitur ad illum Articulum dico quod agenti creato potest actio instrumentalis competere respectu istius conversionis. Sed est notandum quod multipliciter instrumentum potest intelligi; sed ad propositum, agens dispositivum dicitur instrumentum, et sic minister habens actionem propriam humanam præviam actioni divinæ, tamquam dispositionem necessariam, non simpliciter, sed ex pactione divina cum Ecclesia, quod ad talem actum ministri faciet talem actum sibi proprium, et sic dicitur instrumentum Dei in ista conversione.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod in ista conversione non est actio de genere *actionis,* sed de genere *relationis,* sicut de creatione. Vel dicendum est quod est verum de agente cujus actio est in tempore.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod non quilibet Sacerdos possit Eucharistiam conficere, per illud *Malachiæ 2.:* maledicam benedictionibus vestris: et exponitur de malis sacerdotibus; ergo quidquid ab eis benedicitur, a Deo maledicitur, et per consequens per eorum ministerium nihil conficitur.

Contra. 1. q. 1. cap. Quod quidam dicitur: nulla causa ostenditur cur ille qui non potest Baptismum amittere, jus baptizandi possit amittere; ergo a simili, qui Ordinem sacerdotalem amittere non potest, nec jus conficiendi amittere potest. *Confirmatur,* quia in Ordine imprimitur character; sed character est forma indelebilis; ergo.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico quod conficere Corpus Christi seu Eucharistiam ut causa principalis nullus potest nisi Deus, *ex Quæst. præc.,* sed sicut ministro potest competere alicui homini, quia sic Deus ordinavit quod in quibusdam Sacramentis homo potest esse minister. Et ego dico quod loquendo de conficiente ministerialiter, dupliciter potest intelligi *posse conficere,* uno modo *absolute* ita quod si intendit vel attentat facere facit quod intendit, alio modo de posse *ordinate* facere. Loquendo autem de posse simpliciter conficere nihil requiritur ultra debitam materiam et minister debitus, ad quem requiruntur tres conditiones, scilicet quod sit Sacerdos, quod possit proferre verba consecrationis, et quod possit habere debitam intentionem faciendi quod facit et intendit Ecclesia. Propter defectum primæ conditionis non potest conficere laicus vel non sacerdos. Propter defectum secundæ conditionis non potest conficere mutus. Propter defectum tertiæ conditionis non potest conficere usu carens rationis. Sed prima conditio est hic propriissima, quod solus Sacerdos et quilibet Sacerdos cui possunt

competere duæ conditiones, scilicet prolatio et intentio. Quod solus Sacerdos probatur per illud *Extra. de Sum. Trin. et fide cathol. Firmiter credimus,* ubi dicitur quod hoc Sacramentum non potest conficere nisi solus Sacerdos qui secundum claves Ecclesiæ rite fuerit ordinatus. Indebite autem conficiunt hæretici, schismatici, excommunicati, degradati, simoniaci et notarii fornicarii; omnes isti Sacerdotes existentes si habeant materiam debitam et tenentes formam intendentes quod facit Ecclesia conficiunt vere, sed de jure quantum ad ordinate conficere repelluntur. Et ratio est quia illud Sacramentum est Sacramentum *fidei,* item est vinculum *charitatis,* item dat *gradum dignitatis,* item est *ornamentum gratiæ,* item est *vas munditiæ.* Propter primum repelluntur hæretici; propter secundum, schismatici; propter tertium repelluntur degradati; propter quartum repelluntur simoniaci et excommunicati; propter quintum repelluntur notorii fornicarii; et iste ultimus casus non consuevit aliquo tempore esse, sed hodie est, *Extra. de cohabit. clericorum et mulierum in cap. Nostra.*

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dicendum: maledicam benedictionibus vestris, inquantum estis mali; sed Eucharistiam sacerdos non benedicit inquantum malus, quia in consecrando tenet formam Ecclesiæ; ergo, etc.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod in omni loco licitum sit Missam celebrare, quia licitum est in omni loco Deum orare et ei servire.

Contra, De consecr. dist. 1. cap. Sicut non alii.

IN ISTA QUÆSTIONE tria sunt videnda. *Primo,* si licitum sit Missam celebrare in omni loco non consecrato. *Secundo,* si licitum est celebrare super altare non lapideum. *Tertio,* si licitum est Missam celebrare sine igne et vestimentis ab Episcopo benedictis.

De primo dico quod communiter non licet in omni loco non consecrato Missam celebrare, quia sic instituit Ecclesia, ut patet *De consecr. dist. 1. c. Sicut non alii* et *cap. seq.* et *cap. Hic ergo.* In casu tamen magnæ necessitatis tunc licet celebrare in loco non consecrato, si tabula sit consecrata, et alia requisita habeantur, sicut quando Ecclesiæ sunt combustæ, vel homines essent in itinere et Ecclesiæ ibi non essent; his enim casibus exceptis non licet celebrare in loco non consecrato nisi de licentia Episcopi, *De consecr. dist. 1. c. Missarum.* qui tamen hoc concedere non debet nisi assignat legitima et rationabilis causa.

De secundo Articulo dico quod usque ad tempora Silvestri licuit celebrare super altare

ligneum quod cito potuit tranferri, quia propter persecutionem non erat fidelibus locus certus ad manendum; sed modo non est licitum celebrare nisi super altare lapideum, tum propter Ecclesiæ institutionem, ut patet *De consecr. dist. 1. Altaria,* tum quia propter figurationem, tum quia, ut ait Apostolus, bibebant autem de spiritali consequente eos petra, petra autem est Christus.

De tertio Articulo dico duo: *Primo* quod non licet Missam sine igne celebrare, tum propter Ecclesiæ institutionem, ut patet *De consecr. dist. 1. c. Ultimo,* tum propter ignitæ charitatis demonstrationem, quia accedentes ad altare debent ardere igne charitatis. — *Secundo* dico quod non licet Missam celebrare sine vestimentis ab Episcopo benedictis, ut patet *De consecr. dist. 1. Vestimenta.*

Sed diceres: quid sunt ista vestimenta et quid figurant.

Respondeo quod ea quæ requiruntur ad celebrationem Missæ repræsentant nostræ redemptionis mysterium. Ista autem designantur penes quinque, quia quædam respiciunt Christi nativitatem et incarnationem, et quædam respiciunt ejus prædicationem, quædam ejus passionem, quædam ejus resurrectionem, quædam ejus ascensionem. Illa autem quæ respiciunt Christi adventum et incarnationem durant a calceamentis usque ad Evangelium exclusive, de quibus aliqua spectant ad ornatum sacerdotis, alia ad processum Missæ,

sicut ab introitu Missæ usque ad Evangelium, ut dictum est.

Illa autem quæ spectant ad ornatum sunt septem. *Primo* calceamenta quæ respiciunt Christi humanitatem. *Secundo,* amictus in capite, qui repræsentat Christi divinitatem. *Tertio,* vestis alba quæ repræsentat puritatem et innocentiam Christi. *Quarto* zona quæ repræsentat justitiam et æquitatem. *Quinto* manipulus qui repræsentat in bono perseverantiam. *Sexto* stola in collo quæ repræsentat humilitatem et obedientiam. *Septimo,* casula quæ repræsentat charitatis abundantiam, ipsa enim operit multitudinem peccatorum.

Alia quæ concurrunt, quæ spectant ad processum Missæ sunt septem: *Primo,* Introitus significans desiderium Patrum circa Christi adventum. *Secundo,* Kyrie eleison quod repræsentat pro eodem tempore misericordiam Dei invocatam; nam *Kyrie eleison* idem est quod *Domine miserere,* et repetitur novem vicibus cum *Christe eleison* ut per misericordiam Dei sociemur novem choris angelorum. *Tertio* sequitur: Gloria in excelsis Deo, ad repræsentandum hymnum quem Angeli Christo nato cecinerunt. *Quarto* sequuntur Orationes quas Christus post nativitatem pro populo ad Patrem fudit. *Quinto* ponitur Epistola quæ repræsentat tempus Joan. Baptistæ ante Christum. *Sexto* ponitur Graduale, et significat lamentum pœnitentiæ, quia Joannes pœnitentiam prædicabat *Luc. 3.* *Septimo* ponitur Alleluja, quia post luctum hujus vitæ sequitur consolatio sempiterna.

Sequuntur et illa quæ respiciunt Christi prædicationem, et sunt duo: *Primo* Evangelium quod dicitur ad aquilonem ad designandum quod Evangelium est contra Luciferum qui dicit: ponam sedem meam in dexteram aquilonis. *Secundum* est Credo qui dicitur et signat fidem quam debemus portare in corde, et profiteri ore, quia ut ait Apostolus: corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.

Postea sequuntur ea quæ respiciunt Christi passionem quæ durant ab Offertorio usque ad Agnus Dei exclusive.

Quarto sequuntur ea quæ respiciunt Christi resurrectionem, et durant ab Agnus Dei usque ad Ite Missa est exclusive.

Ultimo ponitur in Missa illud quod respicit Christi Ascensionem ubi dicitur: Ite Missa est quasi dicat Sacerdos vel Diaconus: Ite quia hostia missa est in cœlum, juxta illud: assumptus est in cœlum. Chorus autem respondens Deo gratias repræsentat Apostolos regressos in Jerusalem cum gaudio magno.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dico quod quamvis sit licitum Deo in omni loco servire, tamen non in hoc servitio, nisi in loco consecrato, ut notatur pulchre *De consecr. dist. 1. c. Unicuique fidelium.*

Distinctio XIV.

Post hæc de Pœnitentia...

In ista Dist. 14. incipit Magister tractare de Pœnitentia, ubi quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum Pœnitentia necessario requiratur ad deletionem peccati mortalis.* Secundo: *Utrum actus pœnitendi requisitus ad deletionem peccati mortalis sit actus alicujus virtutis.* Tertio: *Utrum pœnitentia virtus sit tantum unius pœnæ inflictiva.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod pœnitentia non necessario requiratur ad deletionem peccati mortalis, quia cessante actu interiori et exteriori cessat etiam peccatum; sed actus interior ed exterior possunt cessare sine pœnitentia; ergo.

Contra. Luc. 13. Nisi pœnitentiam egeritis omnes simul peribitis.

AD EVIDENTIAM hujus Quæstionis et aliarum Quæstionum de Pœnitentia est sciendum quod secundum Hieronymum peccatum est duplex, scilicet ante Baptismum et post Baptismum. Ad ista autem peccata sequitur naufragium, ideo

est data duplex tabula, videlicet Baptismus et Pœnitentia. Pœnitentia autem est secunda tabula post naufragium. Hic autem non quæritur de peccato mortali commisso ante Baptismum, quia talia delentur per Baptismum, sed quæritur de peccato mortali commisso post Baptismum, et tunc in Quæstione quatuor sunt videnda: *Primo,* quid remanet in peccatore transeunte actu a quo dicitur peccator. *Secundo,* si illud quod remanet in peccatore deletur. *Tertio,* si deletur per Pœnitentiam. *Quarto,* quomodo requiritur ad deletionem punitio pœnitentialis.

Quantum ad primum est duplex modus dicendi. *Una enim opinio* dicit sic: quoties dicitur unum oppositorum toties dicitur et reliquum; sed justitia et injustitia sunt opposita; ergo quoties dicitur justitia toties dicitur injustitia. Sed *justitia* est duplex scilicet *habitualis* et *actualis;* habitualis ut gratia et charitas, actualis ut rectitudo nata inesse actui elicito; ergo erit et duplex *injustitia* scilicet habitualis et actualis. Habitualis est quædam privatio gratiæ in eo cui dicitur inesse; actualis est quædam privatio rectitudinis in actu.

Ad propositum, post actum intrinsecum et extrinsecum transeuntem manet quidem in peccatore injustitia habitualis, sed ab illa sola non dicitur quis peccator, alioquin ille qui commisisset duo milia peccata mortalia, et alius qui unum, essent æque peccatores intensive et extensive,

quia tota gratia privatur tam in uno quam in alio. Injustitia autem actualis manere non potest cessante actu, quia subjectum proximum illius est actus, sicut et rectitudinis sibi oppositæ; nunc autem non manente actu non manet rectitudo vel obliquitas ejus. Dicunt ergo isti quod in anima quæ peccavit manet reatus culpæ qui est quædam obligatio ad pœnam debitam illi culpæ. Ista autem obligatio est quædam relatio non fundata super actum realis culpæ, sed super essentiam animæ.

Alio modo dicitur a Doctore Subtili, quod actu peccati transeunte, nihil *reale absolutum* nec *respectivum* manet in peccatore, sed tantum quædam *relatio rationis* inquantum est objectum intellectus vel voluntatis divinæ, quia postquam peccator commisit peccatum, divina voluntas ordinat peccatorem ad pœnam correspondentem peccato, et intellectus divinus illam prævidet.

Istud probatur per Augustinum *super Psalm. Beati quorum.* Videre, inquit, peccata Deum, est ad pœnam imputare; avertere autem, hoc est ea ad pœnam non reservare. Ita ergo dicit peccata ab eo tecta, non ut Deus non videat ea, sed ut non velit animadvertere et punire; ergo ipsum relinquere in reatu post actum transeuntem nihil aliud est nisi ipsum a divina voluntate ordinari ad pœnam condignam illi peccato. Objectum autem intellectus vel voluntatis, ut intellectum et volitum, non habet nisi relationem rationis.

De secundo Articulo dico quod illud tale, sive sit relatio realis ut dicit prima opinio, vel relatio rationis ut dicit secunda opinio, remanens in peccatore deletur, juxta illud *Symboli;* Credo remissionem peccatorum. Et hoc probatur sic : Aliquando prædestinatus labitur in peccatum mortale, sicut patet de Petro et Paulo et multis aliis ; sed prædestinatus non potest beatificari nisi deleto peccato vel obligatione qua obligatur ad pœnam propter peccatum ; ergo ante glorificationem oportet deleri istam obligationem ad primam pœnam.

De tertio Articulo dico quod ista obligatio non remittitur sine pœna vel aliquo æquivalenti in acceptatione divina, quia per quodlibet peccatum, sicut clamat Scriptura, offenditur Deus; offensio autem Dei vel ejus ira, est ejus *velle vindicare,* aut aliquid aliud sufficiens ad placandum exigere ; ergo posito quocunque peccato, Deus vult vindicare de peccante. Sed velle vindicare est velle punire ; ergo post peccatum commissum, ad ejus deletionem requiritur punitio vel aliquod æquivalens in acceptatione divina.

Quartus autem Articulus, scilicet quomodo requiritur ad deletionem peccati punitio pœnalis, dico duas Conclusiones.

Prima, quod ad deletionem peccati regulariter requiritur punitio voluntaria. *Probatur:* nam

per aliquam punitionem non deletur peccatum sicut in punitione damnatorum; sed hoc non videtur aliunde nisi quia *prima* voluntaria, *secunda* autem est omnino involuntaria; ergo ad deletionem peccati requiritur punitio voluntaria.

Sed diceres: cum punitio sit tristabilis et omne triste est involuntarium *ex 5. Metaph.*, quomodo ista punitio dicitur esse voluntaria. — *Respondeo* quod involuntarium dicitur simpliciter illud contra quod voluntas simpliciter remurmurat; sed ibi voluntas non remurmurat simpliciter, esto quod illud non placet; et propterea non dicitur involuntaria simpliciter, quia hæc voluntas simpliciter non remurmurat immo patienter sustinet, ideo dicitur voluntaria.

Secunda Conclusio est declarare quid intelligitur per pœnitentialem punitionem; et dico quod concurrunt ibi quatuor. Primo, *velle punire,* et hoc in voluntate causante. Secundo, *nolle peccasse,* et hoc in voluntate detestante. Tertio, *velle pœnam inflictam acceptare.* Quarto, *velle eam sufficienter* et *patienter sufferre.* Et secundum ista dantur de Pœnitentia quatuor descriptiones: *Prima,* pœnitentia est vindicare peccatum e se commissum. *Secunda* est ista: pœnitere est odire vel detestari peccatum commissum. *Tertia* est ista: pœnitere est pœnam inflictam pro peccato commisso gratanter acceptare. *Quarta* est ista: pœnitere est pœnam sibi pro peccato suo inflictam patienter supportare.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE *in contrarium*, patet ex dictis *in 1. Art.* quomodo peccatum manet.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod actus pœnitendi requisitus ad deletionem peccati mortalis non sit actus alicujus virtutis, quia pœnitere est passio; sed passio non est actus alicujus virtutis. Probatur *minor*, quia in actibus virtutum laudamur; sed ex passionibus nec laudamur nec vituperamur *ex 2. Ethic.;* ergo passio non est actus virtutis.

In contrarium est Magister *in litera.*

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tria videnda. *Primo*, si pœnitere est actus virtutis. *Secundo*, si pœnitere est alicujus actus virtutis specialis. *Tertio*, cujus virtutis sit actus.

Quantum ad primum dico quod sic, quia actus conformis rectæ rationi est actus alicujus virtutis; sed pœnitere est hujusmodi; ergo. Sed notandum quod dupliciter potest intelligi *pœnitere* esse actum virtutis. Uno modo quod sit elicitus a virtute. Alio modo quod sit natus elici a virtute. Nunc autem pœnitere non dicitur actus virtutis primo modo, sed secundo modo.

De secundo Articulo dico quod *pœnitere* est actus virtutis specialis, quia ille actus qui

est natus habere speciale objectum et circumstantias speciales ordinatas est actus virtutis specialis; sed pœnitere est hujusmodi actus; ergo. *Major* patet, sed ad evidentiam *minoris* est sciendum quod pœnitere requirit distinctam cognitionem ejus de quo pœnitet peccator; cognoscit enim peccator se ad pœnam obligatum. Ista autem obligatio generat tristitiam, postea autem sequitur complacentia tristitiæ et demum gaudium de tristitia, secundum illud Augustini: peccator de peccato doleat et de dolore gaudeat. Nunc autem in his omnibus est speciale objectum, et sunt speciales circumstantiæ bonæ.

De tertio Articulo dico tres Conclusiones.

Prima, quod *pœnitere* non est actus intellectualis virtutis. *Probatio* hujus: quia actus appetitus ut appetitus non actus virtutis intellectualis; sed pœnitere est actus appetitus ut appetitus; ergo. *Præterea,* virtus intellectualis consistit circa verum et falsum, virtus autem pœnitentiæ consistit circa bonum et malum, scilicet huic prosequendo bonum et fugiendo malum.

Secunda Conclusio, quod pœnitere est actus virtutis ordinantis ad alterum, sicut est justitia. *Probatio* hujus, quia pœnitere non est actus virtutis appetitivæ ordinantis ad seipsum, cujusmodi sunt temperantia et fortitudo; ergo est actus virtutis ordinantis ad alterum. Sed virtus ordinans ad alterum est justitia *ex 5. Ethic.;* ergo. *Consequentia* tenet supponendo famosam distinc-

tionem virtutum, quod ad duo genera omnes virtutes reducuntur. *Probatio antecedentis,* quia actum istum vindicandi potest aliquis eodem modo secundum rectam rationem excercere in alterum sicut in seipsum; si autem exerceat in seipsum, non exercet in se nisi ut alterum, quia non exercet nisi inquantum committur sibi a legislatore in istum reum vindicare.

Tertia Conclusio est quod pœnitere est actus voluntatis cujus est imperare, et hoc imperio pertinente ad irascibilem vel potentiam aliam habente aliquid in se simili virtuti irascibili. Sicut enim irascibilis in sensitiva suo modo vindicat, ita et ista potentia quæ imperat vindictam in parte intellectiva habet aliquod simile in irascibili; sed illud inest voluntati.

Sed hic potest esse dubium de habitudine istius vitutis ad charitatem, quæ sit nobilior; ex quo enim ista importat actum charitatis, ergo est nobilior charitate. — Sed hoc non obstante dicendum est quod charitas est nobilior, et ejus objectum est Deus sub ratione objectiva nobilissima, proprium autem objectum istius virtutis est malum vindicabile vel Deus inquantum est vindicandum.

Ad istam instantiam dico quod voluntas secundum diversos habitus potest uti seipsa quasi circulariter, hoc modo, ex dilectione Dei quæ est actus charitatis, potest imperare actum voluntatis vindicativum peccati, et e converso ex actu imperativo vindicandi potest imperare actum

dilectionis divinæ. Dico ergo quod illa virtus est simpliciter superior cui magis ex objecto convenit imperare; sed charitati ex objecto, idest, ex ultimo fine, convenit magis uti quacunque alia virtute, quam e contrario; igitur charitas est simpliciter superior.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dico quod licet tristitia sit passio, tamen imperare eam est actus virtutis, etc.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod Pœnitentia virtus sit tantum unius pœnæ inflictiva, quia pœnitentia infligit pœnam culpæ ordinativam; sed unius culpæ est pœna una ordinativa, sicut unius deordinationis una est ordinatio; ergo.

Contra. Pœnitentia est justitia punitiva secundum legem divinam; sed secundum legem divinam oportet plures pœnitentias infligere, juxta illud *Matth. 3.:* facite dignos fructus pœnitentiæ.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo videnda. *Primo* si Pœnitentia sit virtus tantum unius pœnæ inflictiva. *Secundo,* si per Sacramentum Pœnitentiæ remittatur peccatum.

Quantum ad primum breviter dicitur quod unicuique virtuti in appetitu existenti opor-

tet quod correspondeat aliqua regula existens in intellectu; sed Pœnitentia est virtus in appetitu; igitur Pœnitentiæ convenit aliqua regula in intellectu, et secundum illam regulam sequitur actus inflictivus unius pœnæ vel plurium. Sed ista regula est duplex, quædam est naturaliter cognoscibilis, scilicet quod peccatum est displicendum, alia est nota ex revelatione, scilicet quod peccatum est detestandum inquantum est Dei offensivum et a Deo aversivum.

Ad propositum dicitur quod Pœnitentia primo modo, ut habens regulam naturaliter notam tantum est unius pœnæ inflictiva et ex hoc tristitiæ consequenter. Sed Pœnitentia secundo modo, scilicet ut habens regulam ex Sacra Scriptura, vel ex revelatione divina accepta est plurium pœnarum inflictiva tot scilicet quot ibidem legislator revelavit sibi velle sufficere pro culpa expianda totaliter.

Quantum ad secundum Articulum, videlicet si per sacramentum Pœnitentiæ remittatur peccatum, videtur esse opinio Magistri *Dist. 18. c. 6.:* In solvendis culpis, inquit, et retinendis, ita operatur Sacerdos evangelicus et judicat, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant lepra quæ peccata significat; probatque per illud Hieronymi *super Matth.* exponentis illud: Tibi dabo claves regni cœlorum, hunc, inquit, locum non intelligentes quidam, aliquid sumunt de superbia pharisæorum, ut damnare innoxios, vel

solvere noxios putant cum apud Deum non sententia Sacerdotum, sed reorum vita quæratur; et hujus, inquit probationem subdens, in Levitico se ostendere Sacerdotibus jubentur leprosi quos illi non *faciunt* leprosos nec mundos, sed tantum discernunt; igitur. — Sed illud videtur mihi mimis derogare Sacramento Pœnitentiæ, nam secundum hoc nunquam deletur per sacramentum Pœnitentiæ peccatum. Et sequeretur ulterius inconveniens quod sacramentum Pœnitentiæ nunquam esset secunda tabula post naufragium, quia nunquam liberaret naufragum a periculo submersionis.

Dico ergo quod ita requirit Deus dispositionem de congruo ad hoc ut peccatori conferat gratiam, et hoc ut non alliget potentiam suam sacramentis, ut tamen sine dispositione illa prævia et congrua quæ sufficeret, conferat per sacramentum gratiam; et hoc est majoris misericordiæ viam duplicem instituere per quam justificetur peccator quam ipsum ad unam viam arctare. Sicut ergo adultus non potest habere duplici via gratiam delentem originale peccatum, scilicet ex bono motu disponente ad illam de congruo et ex susceptione Baptismi, ita in proposito.

Ad illud vero Hieronymi respondeo quod illa *affirmativa* est vera, quod sicut Sacerdos legalis ostendebat leprosos mundatos, sic Sacerdos evangelicus ostendit peccatores justificatos; sed *negativa*, scilicet quod Sacerdos evangelicus non aliter se habet ad leprosos spiritualiter quam sa-

cerdos legalis ad leprosos corporaliter, scilicet ostendendo munditiam huic inesse, hoc est falsum; ergo.

AD PRINCIPALE ARGUMENTUM dico quod pœna ordinans peccatorem potest esse una unius, et hoc secundum se; sed ordinans illud in ordine ad tertium, idest ad quem offendit, pœna potest esse multiplex secundum voluntatem illius in comparatione ad quem ordinavit.

Distinctio XV.

Et sicut prædictis...

Circa istam Dist. 15. quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum quilibet peccato actuali mortali correspondeat satisfactio propria.* Secundo: *Utrum quicunque abstulit et retinet rem alienam teneatur illam restituere, ita quod non posset vere pœnitere absque tali restitutione.* Tertio: *Utrum damnificans alium in bonis corporis vel animæ teneatur restituere ad hoc quod vere possit pœnitere.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod cuilibet peccato mortali non correspondeat satisfactio propria, quia tunc posset fieri satisfactio pro uno peccato alio remanente.

Contra. Apoc. 18. dicitur: Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum; igitur cuilibet peccato actuali correspondet satisfactio propria.

Sub illa Quæstione, licet distinguatur de satisfatione sumpta *generaliter* et *proprie,* non tamen oportet tantum diffundere sermonem, ideo

oportet breviter *primo* videre quid sit vel quæ sit ratio nominis in satisfactione. *Secundo,* an sit homini possibilis talis satisfactio. *Tertio,* in quibus consistit. *Quarto,* an cuilibet peccato correspondeat propria satisfactio vel afflictio. *Quinto,* an una satisfactio possit ab alia separari.

De primo dico quod satisfactio est redditio voluntaria æquivalentis alias indebiti. Primo, scilicet *redditio,* patet, quia non est absoluta datio, nam hoc quod est satisfactio dicit commensurationem ad aliud præcedens correspondens. Item dicitur *voluntaria,* quia si esset involuntaria jam non esset *satisfactio* sed *satispassio.* Item dicitur *æquivalentis,* et hoc importat illa particula *satis.* Item dicitur quarto *alias indebiti,* quia si esset alias debitum non satisfaceret pro isto, nam non esset correspondens isti secundum justitiam, sed alteri.

De secundo, dicitur secundum unam opinionem quod non est possibile homini satisfacere Deo quem offendit per peccatum, quia per peccatum aufertur honor Deo debitus; sed nihil æquivalens honori ejus potest sibi a nobis reddi; igitur. — Item peccatum mortale est infinitum malum; sed a nobis nihil potest reddi nisi bonum finitum, quod non est æquivalens; igitur. — Item quidquid possumus sibi impendere obsequii et honoris, totum est ei debitum ratione creationis et gubernationis et redemptionis; igitur nihil pos-

sumus sibi impendere quod non sit sibi debitum. — Dicit ergo illa opinio quod in virtute passionis Christi potest peccator satisfacere de peccato, quia illa passio intantum acceptatur a Deo, ut in virtute ejus acceptatur ista satisfactio quæ secundum se accepta non posset esse satisfactio.

Si autem opinio ista intelligat de potentia Dei absoluta, quod non posset acceptare aliquem actum pœnitentis tanquam satisfactionem justam pro peccato, nisi inquantum conjungitur merito passionis Christi, falsum est, quia possibile fuit Filium Dei non fuisse incarnatum, nec per consequens passum, et cum hoc possibile fuisset Deum perduxisse prædestinatum ad beatitudinem; igitur possibile fuit tunc pœnitentem satisfacere. — Confirmatur per Augustinum *13. De Trin. c. 4.*: fuit quidem et alius modus nostræ redemptionis possibilis quam per incarnationem et passionem, sed nullus nostræ miseriæ sanandæ convenientior fuit. — Item, passio Christi non delet culpam nostram, nisi ut est causa meritoria, et per consequens ut secunda causa in genere causæ efficientis; sed quidquid potest Deus per secundam causam efficientem, potest immediate.; ergo sine illa potest juste remittere culpam.

Quantum ad istum Articulum est unus alius modus dicendi quem teneo, quod de potentia sua absoluta potest dare peccatori post attritionem, tamquam post dispositionem congruam et meritum de congruo, gratiam per quam motus ejus fieret contritio, et sic per satisfactionem dimitte-

ret peccatum, quia per actum illum redderetur æquivalens illi bono quod abstulit per peccatum. — Posset etiam ille actus alias esse indebitus, quia licet quidquid possumus teneamur Deo, tamen ipse Deus ex misericordia sua noluit nos regulariter obligari nisi ad decalogum, et sic potest homo aliqua opera supererogationis exercere quæ alias sibi essent indebita, et tunc salvaretur tota ratio satisfactionis.

De tertio Articulo, in quibus consistat ratio satisfactionis, dico quod magis consistit in actibus pœnalibus quam non pœnalibus. Et hoc est quod dicit Augustinus *De vera et falsa pœnitentia*. Sunt, inquit, digni fructus virtutum qui non sufficiuntur pœnitentibus, pœnitentia enim graviores fructus postulat, ut dolore et gemitibus mortuus vitam impetret. Isti autem actus pœnales reducuntur ad actus *interiores* quæ sunt displicentia et tristitia de peccato, et ad actus *exteriores* qui sunt confessio, verecundia, satisfactio per jejunium et orationem et eleemosynarum elargitionem et similium.

De quarto, an alicui peccato correspondeat propria pœna, dico quod si intelligitur *de proprio* secundum *speciem* vel secundum *numerum*, dicitur quod non, quia eadem satisfactio secundum speciem vel etiam secundum numerum potest correspondere huic peccato et illi. Quod secundum speciem patet, quia contritio potest

correspondere illi vel illi. Quod etiam secundum numerum patet, quia contritio de pluribus in generali potest correspondere una illis pluribus.

Consequenter dico quod possunt esse plures satifactiones totales vel partiales correspondentes uni peccato. Totales quidem, quia non est peccatum quod non posset remitti per solam contritionem, et tunc illa sola est totalis satisfactio. Potest etiam remitti per contritionem remissam et per alias pœnas supplentes imperfectionem contritionis. Contritio autem intensa ex una parte, et ipsamet remissa cum aliquibus pœnis ex alia parte differunt specie, licet sint æquivalentes in acceptatione divina.

De quinto Articulo, an possit peccator satisfacere de uno peccato sine alio, dico quod satisfactio quatuor respicit, scilicet Deum, Ecclesiam, proximum et seipsum. Ut aspicit *Deum,* includit contritionem; ut aspicit *Ecclesiam,* sic includit confessionem; ut aspicit *proximum,* sic includit restitutionem; ut aspicit seipsum, idest restituentem, sic includit carnis macerationem et orationem vel aliam pœnitentiam. *Primo modo,* potest aliquis conteri de uno peccato actualiter, licet non conteratur de alio peccato actualiter sed solum habitualiter, quia sicut non est necessarium intellectum simul considerare hoc et illud peccatum, ita non est necessarium voluntatem simul pœnitere actualiter de hoc peccato et de illo. Similiter *quarto modo* potest quis per jejunium

et non per orationem vel peregrinationem satisfacere. *Secundo modo* non potest peccator satisfacere de uno peccato in confessione alio retento nisi hoc esset ex oblivione. *Tertio modo,* scilicet si potest satisfacere sine restitutione, de hoc patebit in aliis Quæstionibus.

Et ex dictis patet ad *argumentum principale.*

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod aliquis possit vere pœnitere absque hoc quod restituat rem quam detinet alienam, quia nullus tenetur ad impossibile; sed quandoque est impossibile restituere alienum illi cujus est, sicut quando nescitur cujus est; ergo.

Contra. Augustinus dicit: non remittitur peccatun nisi restituatur ablatum.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo videnda. *Primo,* quando rerum dominia sunt distincta. *Secundo,* principale quæsitum.

Quantum ad primum dico quatuor Conclusiones. *Prima,* quod de lege naturæ omnia sunt communia. *Secunda,* quod post lapsum omnia sunt distincta. *Tertia,* quod illa distinctio non est a lege naturæ vel divina. *Quarta,* quod illa distinctio est a lege positiva scripta seu data a patre vel principe.

Prima Conclusio patet in Decretis *dist. 1. c. 1.* Jure naturæ omnia sunt communia. — Item ad hoc Augustinus *super Joan.* ut patet Decret. *dis. 7. c. Quo jure*: Quo jure defendis villas Ecclesiæ, divino vel humano? Non divino, nam jure divino Domini est terra et plenitudo ejus; jure autem humano dicitur, hæc domus mea, hic servus meus. — Item probatur ratione, quia lex naturæ est secundum statum innocentiæ; sed in statu innocentiæ omnia erant communia, tum propter pacificam conversationem, tum propter necessariam sustentationem; ergo.

Secunda Conclusio patet. Status enim innocentiæ est alius a statu naturæ lapsæ; sed in primo statu erat pacifica conversatio, in secundo autem non; igitur in hoc secundo statu scilicet naturæ lapsæ removendum est, prout est possibile, quidquid tollit pacificam conversationem hominum. Sed si non essent rerum dominia distincta, quilibet vellet totum occupare, et sic tolleretur pacifica conversatio; ergo post lapsum debuerunt dominia esse distincta. Hinc Aristoteles *3. Politic.* vituperat politiam Socratis ponentis omnibus omnia esse communia.

Tertia Conclusio patet, quia ista distinctio non est per legem divinam, sicut patet per illud Augustini introductum; quo jure etc. Nec est per legem naturæ, quia lex naturæ non determinat opposita, sed lex naturæ in natura humana determinavit quod omnia essent communia.

Quarta Conclusio est quod illa distinctio est a lege scripta vel data a patre vel principe. Patet ; nam post diluvium Noe distinxit a filiis suis terram quam singuli occupaverunt pro se et filiis suis ; vel ipsi de communi concordia diviserunt inter se terras, sicut legitur in Genesi de Abraham et Loth; vel lex aliqua promulgata est a patre vel aliquo electo ab eis in principem, ab aliqua communitate cui ipsa communitas commisit illam auctoritatem, quæ lex fuit vel esse potuit quod res non occupata esset primo occupantis, et tunc diviserunt se, et unus occupavit unam plagam et alius aliam.

De secundo Articulo dico quod sicut auferre alienum est peccatum mortale, ita retinere aliena invito domino est peccatum mortale. Et tunc sunt quatuor videnda. *Primo,* quis tenetur restituere. *Secundo,* quid tenetur restituere. *Tertio,* cui tenetur restituere. *Quarto,* quando tenetur restituere.

De primo, scilicet *quis* tenetur restituere, patet in his versibus :

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus
Partecipans, mutus, non obstans, non manifestans.

De secundo, scilicet *quid* tenetur restituere, dico quo non solum tenetur restituere rem ablatam vel usum rei, sed etiam ad interesse et fructum perceptum de re si res esset fructifera, sed non fructum qui provenit ex industria illius qui utitur illa re. Ex quo sequitur quod lucrum acquisi-

tum ex pecunia fœnorata non tenetur reddere, alioquin qui recipit posset juste esse usurarius, quia recipere fructum provenientem de sua pecunia per industriam alterius est facere usuram; et istud est quod magis homines posset inducere ad usuram, quia lucrantes de usuris, illud quod quis lucratur non tenetur restituere, immo illud suum est, quia per suam industriam acquisitum erat; alienum autem restituendum est.

De tertio, scilicet *cui* tenetur restituere, dico quod damnificato, si tamen sit possibile, possibile inquam, ut si novit eum et habet eum præsentem, vel habere potest, ut sibi mittatur sine majori incommodo, quam illud quod mittendum est, esset utile ei cui mitteretur.

De quarto, scilicet *quando* tenetur restituere, dico quod non licet aliquo tempore detinere alienum invito domino, sed in casibus quandoque licet differre restitutionem [exteriorem], posita tamen jam interiori, scilicet voluntate restituendi cum occurrent circumstantiæ opportunæ. Illi autem casus non possunt modo particulariter explicari, quia circumstantiæ notari debent, cum quicunque vellet restitutionem sibi non fieri in præjudicium communitatis, vel in diffamiam restituentis et hujusmodi.

AD ARGUMENTUM *in contrarium*, dicendum quod nesciens illum cui tenetur, debet dare pauperibus, etc.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod damnificans alium in bonis animæ vel corporis non tenetur restituere, quia nullus tenetur ad impossibile; sed in tali casu damnificato restitutio est impossibilis.

Contra. 6. *q.* 1. *cap. Ex merito:* Deteriores sunt qui vitam moresque bonorum corrumpunt his qui substantias aliorum prædiaque diripiunt.

IN ISTA QUÆSTIONE est sciendum secundum Philosophum 1. *Ethic.* quod *bona* sunt in triplici differentia, scilicet bona *animæ,* bona *corporis* et bona *fortunæ.* De *bonis* autem *fortunæ* dictum est in præcedenti quæstione; sic ergo quæritur de bonis *animæ* et *corporis.* Bona autem animæ, sunt quædam bona *naturalia,* quædam bona *moralia* sicut est fama. Hic autem non quæritur de bono naturali, sed de bono morali quod est fama. Et sic sunt duo videnda: *Primo,* si damnificans alium in bonis corporis, tenetur ad restitutionem. *Secundo,* si damnificans alium in bonis famæ teneatur ad restitutionem.

De primo dico quo damnificans alium in corpore, aut abstulit sibi vitam, aut damnificavit eum in aliquo membro. Si *primo modo,* quia vitam sibi restituere non potest, tenetur sibi restitutionem facere quantum est possibile in aliquo æquivalenti; et non solum hoc, sed si interfec-

tus sustentabat aliquos scilicet patrem vel matrem vel propinquos, tenetur interficiens omnibus illis ad tantam restitutionem quantum illis abstulit per interfectionem occisi. Si autem damnificavit eum in aliquo membro, scilicet mutilatione enormi vel non enormi, communiter non est restitutio in Ecclesia statuta, nisi pecuniaria, et illa debet correspondere damno non solum quod incurrit quis per mutilationem, sed etiam in expensis appositis in curatione.

De secundo Articulo, dico quod tripliciter potest quis alium infamare. *Uno modo* falsum crimen publice imponendo. *Secundo modo,* verum crimen sed occultum non servato juris ordine publice proponendo. *Tertio modo,* verum crimen sed occultum, in publico sibi impositum negando, quia in hoc negans notat imponentem de calumnia.

In primo casu dico quod oportet restituere famam simpliciter retractando verbum suum, et quod sibi imposuit, et hoc ita in publico sicut sibi imposuit, quia alias non servaret justitiam de reddendo proximo quod suum est.

In secundo dico quod non tenetur retractare verbum suum quod proposuit in publico, quia hoc faciendo mentiretur si illud quod proposuit fuit verum, quia non tenetur mentiri propter quodcunque bonum reddendum alteri, sed tenetur aliquo modo licito reddere famam per talia scilicet verba: non credatis eum talem esse qualem dixi vobis eum esse.

In tertio dico quod simpliciter non tenetur retractare negationem suam qua negavit in publico verum crimen sibi impositum, quia non tenetur statim quicunque in judicio confiteri se esse reum nisi sit convictus; tenetur tamen per quædam verba sobria restituere famam accusanti quem indirecte notavit de calumnia, dicendo: non habeatis eum pro calumniatore, quia pie credo quod habuit bonam intentionem in proponendo.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* patet quia restitutio facienda est eo modo quo positum est supra.

Distinctio XVI et XVII.

In perfectione autem Pœnitentiæ...

Circa Dist. 16. et 17. quæro duas Quæstiones. Primo: *Utrum remissio culpæ et infusio gratiæ sint una simplex mutatio.* Secundo: *Utrum sit necessarium peccatori ad salutem confiteri omnia peccata sua Sacerdoti.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod remissio culpæ et gratiæ infusio sint duæ mutationes. *Probatio:* Generatio et corruptio sunt duæ mutationes propter quatuor terminos, scilicet duas privationes et duas formas; sed remissio culpæ est corruptio peccati quod infuit, et infusio gratiæ est generatio quædam in esse gratuito; ergo.

Contra. Distinctæ mutationes habent aliquem ordinem prioritatis et posterioritatis; sed expulsio culpæ et infusio gratiæ non habent talem ordinem prioritatis et posterioritatis; ergo. *Probatio minoris*, quia si expulsio culpæ esset prior natura infusione gratiæ, sequeretur quod in illo priori esset amicus et non amicus, quia non habet gratiam sine qua nullus est amicus.

AD ISTAM QUÆSTIONEM diversimode dicitur, sed dico illud quod melius capio, et pono tres Conclusiones. *Prima Conclusio* est quod remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt una mutatio. *Secunda,* quod remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt duæ mutationes reales. *Tertia,* quod infusio gratiæ et remissio culpæ se habent sicut relatio rationis et actio realis.

Prima Conclusio probatur sic: Idem simpliciter non potest plurificari et non plurificari; sed remissiones culparum sunt multæ vel possunt esse multæ, quando non est nisi una infusio gratiæ.

Secundo sic: Idem non separatur ab eodem seu a seipso, quia idem simul esset et non esset; sed remissio culpæ et infusio gratiæ possunt ab invicem separari; ergo. Probatio *minoris*, posset enim in statu innocentiæ in genere humano (et ita factum est in Angelis qui non peccaverunt) gratia infundi absque alicujus culpæ remissione. Similiter potest culpa remitti absque hoc quod gratia infundatur; posset enim Deus, de potentia sua absoluta, creare hominem in puris naturalibus sine culpa et sine gratia.

Tertio sic: non est una mutatio de termino ad terminum nisi illa sint formaliter repugnantia; sed culpa et gratia non sunt formaliter repugnantia; ergo. *Minor probatur:* quando aliqua sunt formaliter repugnantia, quod potest super unum potest super reliquum vel *effective* vel *defective;* sed vo-

luntas creata potest effective vel defective super culpam; ergo si gratia et culpa formaliter repugnant, posset effective super gratiam, quod falsum est.

Quarto sic: una mutatio non est ad formam positivam nisi a propria privatione ejus; sed culpa non est propria privatio gratiæ, quia unica gratia non habet nisi unicam privationem; multæ enim sunt culpæ hoc modo, ut dictum est in prima ratione; igitur remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt una mutatio.

Secunda Conclusio, quod scilicet remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt duæ mutationes reales, probatur sic: Infusio gratiæ est mutatio realis; sed remissio culpæ non est mutatio realis; ergo. Probatio *minoris:* Obligatio ad pœnam pro culpa commissa non est aliquid reale in anima post actum præteritum, sed est tantum relatio rationis in objecto volito, ut volitum est; ergo remissio quæ est ab ista obligatione ad non obligationem, non est mutatio realis. *Antecedens* patet superius *Dist. 14. q. 1. a. 1. Consequentia* declaratur, quia non est mutatio realis, nisi sit in terminum positivum realem et privationem realem.

Contra istud instatur, quia non est transitus de contradictorio in contradictorium sine aliqua mutatione; sed quando peccatori remittitur culpa, est transitus de contradictorio in contradictorium; ergo est ibi vera mutatio. *Major* patet, quia si nulla est

mutatio, nulla est ratio quare magis una pars contradictionis est vera quam alia. — *Responsio;* concedo *majorem* proprie accipiendo *transitum,* sed hic non est proprie transitus, sed voluntas Dei pro illo instanti pro quo peccat iste vult istum esse puniendum, pro alio autem instanti vult eum non esse puniendum eadem voluntate immobili permanente.

Tertia Conclusio, quod remissio culpæ et infusio gratiæ se habent sicut relatio rationis et actio realis. Ista Conclusio patet ex duabus Conclusionibus præcedentibus; habetur enim quod infusio gratiæ est actio realis, sive sit de genere qualitatis sive de genere relationis, ut diversi diversimode sentiunt; ex Conclusione autem præcedenti habetur quod remissio culpæ est relatio rationis.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod non est simile de corruptione formæ et de remissione culpæ, ut patet ex dictis.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod non sit necessarium ad salutem peccatori confiteri omnia peccata sua Sacerdoti, quia dicit Cassiodorus super illud *Psal.:* Dixi, confitebor adversum me, etc.: Magna mi-

sericordia Dei ad solam promissionem dimittit peccata.

Contra est Ambrosius, et habetur *in litera*, dicens: non potest quisquam justificari a peccato nisi fuerit ante confessus.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tria videnda: *Primo*, quo præcepto tenetur peccator peccata sua confiteri Sacerdoti. *Secundo*, quid istud præceptum includit de confessione. *Tertio*, quid circa illud præceptum Ecclesia ulterius explicavit.

Quantum ad primum præmittam *primo* distinctionem unam; *secundo* formabo Conclusiones. *Distinctio* est ista, quod triplex est *jus*, scilicet jus *naturæ*, jus *positivum divinum*, et jus *positivum Ecclesiæ*.

Jus autem *naturæ* sumitur *large* et *stricte*. *Stricte* quidem jus naturæ est illud cujus veritas practica nota est ex tali principio sic noto ex terminis. Jus autem naturæ *large*, vel de jure naturæ, est verum practicum consonum principiis et conclusionibus legis naturæ intantum quod statim notum est omnibus illud convenire tali lege.

Jus autem *positivum divinum*, vel de lege positiva divina sunt, vel quæcunque continentur in Scriptura, pro tempore pro quo sunt observanda, sicut fuerunt cerimoniæ Judæorum pro tempore legis Mosaicæ, et sicut sunt cerimoniæ Christianorum pro tempore legis Evangelicæ.

Jus autem *positivum ecclesiasticum*, vel de jure positivo Ecclesiæ sunt aliquæ observantiæ ho-

nestæ in moribus propter reverentiam majorem in suscipiendo Sacramenta, quas observantias addit Ecclesia ultra jus divinum scriptum.

Ad propositum pono tres Conclusiones. *Prima,* quod confessio non cadit sub præcepto legis naturæ. *Secunda,* quod confessio non cadit sub præcepto positivo ecclesiastico. *Tertia* quod confessio cadit sub præcepto positivo divino.

Prima Conclusio probatur, quia si confessio esset sub præcepto legis naturæ, tunc ista obligatio fuisset pro tempore cujuscunque legis, quod est falsum; igitur confessio non cadit sub præcepto legis naturæ.

Contra istam Conclusionem objicitur: Hæc est nota naturaliter, quod quilibet reus debet judicari. Etiam est notum naturaliter quod nullus debet esse judex in causa propria, ergo debet judicari per alium; sed non potest judicari per alium nisi accusetur; si autem peccatum suum est occultum, non potest accusari nisi a seipso; ergo debet seipsum accusare alteri a quo judicetur. Sed magis est consonum rationi, quod in secreto se accuset quam in publico, si peccatum est occultum, et tunc nulli rationabilius quam Sacerdoti. — *Ad istam instantiam,* concedo *deductionem,* quia iste judicandus est ab alio; sed quis est ille alius non est notum per rationem naturalem, nisi de Deo qui est retributor meritorum et punitor peccatorum. Et cum dicitur ultra, quod ille alius non potest judicare nisi fiat sibi accusatio, *concedo;* sed ex hoc non plus habetur, nisi

quod debet seipsum accusare Deo, et hoc non est negandum.

Secunda Conclusio, scilicet quod confessio non cadit sub præcepto positivo Ecclesiæ, probatur, quia tunc Papa non teneretur confiteri, quia non habet imperium par in parem, ut patet *Extra. de re. jur. c. Exiit.* — Præterea, quomodo Ecclesia attentasset imponere tam grave jugum christianis, sicut est confessio, nisi haberet ex lege divina.

Contra hoc objicitur dupliciter: *Primo* quia glossator decretorum *De pœnit. dist. 5.* movens istam quæstionem dicit quod melius est dicere pœnitentiam institutam a quadam universali traditione Ecclesiæ quam ex aliqua auctoritate novi vel veteris Testamenti. *Secundo,* quia videtur hoc statutum per Ecclesiam *Extra. de pœnit. et remis. Omnis utriusque sexus.* — Respondeo *ad primum,* salva reverentia glossatoris, irrationabiliter loquitur, quia dicit et non probat; dicit enim illud statutum esse Ecclesiæ, et nullum capitulum addit ad hoc. Irrationabile enim esset uni Theologo dicere aliquid esse statutum ex canone Bibliæ et non probare per Bibliam. Similiter *secundum* non valet, quia illud statutum fuit tempore Innocentii III, et tamen de Pœnitentia locutus est Augustinus per multos annos in *Lib. de vera et ficta Pœnitentia.*

Tertia Conclusio, videlicet quod confessio cadit sub præcepto positivo divino, probatur per illud *Joan. 20.:* Quorum remiseritis peccata, etc.

Ex hoc uno modo arguitur sic: Hic est data omnibus Sacerdotibus et Apostolis potestas dimittendi peccata; sed non principaliter, quia hoc est proprium Dei; igitur ministerialiter et arbitrarie. Sed non potest arbitrari in causa ignota: ergo debet eis esse causa manifesta in qua debeant arbitrari. Sed ista manifestatio est confessio: igitur ex ista collatione potestatis arbitrariæ sacerdotibus, ut innotescat ipsis causa peccati, obligatur peccator ad accusandum se eis tamquam arbitris, et illud est confiteri.

Secundo, ex eadem via sic arguitur: Quicunque amisit primam gratiam tenetur illam recuperare, de necessitate hujus præcepti: diliges Dominum Deum tuum; ergo quantum in se est debet agere ad recuperationem gratiæ, et etiam in virtute illius præcepti; diliges teipsum. Sed iste peccator in peccato mortali amisit primam gratiam, et potest recuperare eam suscipiendo Sacramentum Pœnitentiæ ab illo arbitro, quia istud est institutum ut remedium efficax ad recuperandam primam gratiam ex verbo præallegato: Quorum remiseritis peccata etc. Ergo concluditur necessitas confessionis ex illo verbo evangelico et ex illo adjuncto: diliges Dominum Deum tuum. Videtur igitur tenendum quod confiteri Sacerdoti est de jure positivo divino.

De secundo Articulo, scilicet quid istud præceptum includat, *respondeo* quod includit *quis, quid, cui, quando* et *qualiter* debet confiteri. Debet

enim confiteri *quilibet* adultus et habens usum rationis et cognoscens peccatum quod commisit. Per adultum autem non intelligo determinatam ætatem quia in tali casu malitia supplet ætatem. — Continet etiam hoc præceptum *quid* peccator debet confiteri, quia peccatum mortale et circumstantias peccati mortalis. — Continet etiam istud præceptum *cui* peccator debet confiteri, quia sacerdoti ; solus enim sacerdos habet potestatem ligandi et solvendi. — Continet etiam hoc præceptum *quando* peccator debet confiteri, quia quandocunque est in periculo mortis ; quilibet enim quando imminet periculum damnationis debet se ad mortem præparare ; istud autem non solum est in infirmitate mortali, sed etiam quando aggreditur actus arduos sicut bellum, vel mare, vel actus alios solemnes propter reverentiam. — Continet etiam *qualiter* peccator debet confiteri, quia cum displicentia peccati commissi, et cum proposito abstinendi a peccato et obediendi Ecclesiæ in satisfactione pro isto peccato. Verum quidem est, quod præter istas conditiones requiruntur plures aliæ; et includendo istas et alias sunt 17, quarum aliquæ sunt necessariæ simpliciter, aliæ non simpliciter necessariæ, et includuntur in his versibus :

Sit simplex, humilis, confessio, pura, fidelis.
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda.
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata.
Fortis et accusans, et sit parere parata.

Sit, inquit, *simplex,* ut nihil admisceatur cum eis quæ requiruntur ad peccatorum quantitatem. Sit etiam *humilis* interius et exterius, verbo et signo. Sit etiam *pura,* idest cum recta intentione facta. Sit etiam *fidelis* et *vera,* ut nihil admisceatur de falsitate. Item *frequens,* quia frequenter confiteri est utile. Sit etiam *nuda,* idest non obvoluta verborum obscuritate. Sit etiam *discreta,* ut gravius peccatum cum graviori pondere confiteatur. Item sit etiam *libens,* idest cum voluntate et sine necessitate. Sit *verecunda,* ut verecundetur de peccatis confessis actu. Sit etiam *integra,* idest sine partitione et divisione peccati. Sit *secreta,* quia ibi agitur de secretis conscientiæ. Sit *lacrymabilis* ad minus cum compunctione interiori. Sit *accelerata,* quia peccatum quod per pœnitentiam cito non diluitur, mox suo pondere ad aliud trahit, secundum Gregorium. Sit *fortis,* idest cum proposito non recidivandi. Sit etiam *accusans,* idest culpam suam non retorqueat in alium, sicut Adam qui dixit: mulier quam dedisti mihi sociam, etc. *Gen. 4.* Ultimo sit *parata parere,* idest obedire.

Ex prædictis potest etiam patere ***tertius Articulus,*** scilicet quid circa sacramentum Pœnitentiæ explicaverit Ecclesia; nam dicit explicite quod continebat præceptum divinum implicite, scilicet *quis, quid, cui, quando* et *qualiter* debet fieri confessio, ut patet *Extra. de pœnit. et remis. c. Omnibus utriusque sexus.* Nam quantum ad il-

los *qui* tenentur confiteri, dicit sic: Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit.

Quantum ad aliud, videlicet *quid* tenetur confiteri, dicitur ibidem: omnia peccata sua, quod intelligo de mortalibus et non de venialibus, quia pœnitentia est tabula contra naufragium; sed ex peccato veniali nullus patitur naufragium.

Quantum ad aliud, scilicet *cui* debeat confiteri, dicitur ibidem quod proprio Sacerdoti; per proprium autem Sacerdotem non intelligo præcise curatum sed etiam privilegiatum, alias privilegia essent frustra.

Quantum ad aliud, scilicet *quando*, dicitur ibidem quod semel in anno, et hoc non simpliciter, sed quoties periculum mortis imminet ut *in præced. Art.* dictum est. — *Et si dicas* quod hæc specificatio est relaxatio, quia prius tenebatur statim confiteri habita opportunitate confessoris, nunc autem non tenetur, ex quo non tenetur nisi semel in anno confiteri. *Respondeo:* utrumque est dubium quibusdam dicentibus quod tenetur statim confiteri habita opportunitate Confessoris et tunc et nunc, quibusdam dicentibus aliter. Puto tamen quod esset distinguendum, quia peccator aut est religiosus aut sæcularis. Si religiosus, cum ejus vita tota sit vita pœnitentiæ statim tenetur confiteri; si sæcularis sufficit sibi tenere statutum Ecclesiæ cum contritione et proposito confitendi.

Quantum ad aliud, scilicet *quomodo* aut *qua-*

liter debet confiteri, dicitur *ibidem in eodem cap.*: fideliter confiteatur, idest integre, alias ficta esset pœnitentia.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod ista contritio de qua loquitur Cassiodorus habet propositum confessionis secuturæ, et sic non deletur peccatum sine proposito confitendi, quod patet per finem ejusdem auctoritatis ubi subditur: votum pro opere judicatur, pro confessione futura.

Distinctio XVIII.

Hic quæri solet...

Circa Dist. 18 et 19 quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum cuilibet Sacerdoti in susceptione Ordinis sacerdotii dentur claves regni cælorum.* Secundo: *Utrum potestas clavium tantum se extendat ad pœnam temporalem.* Tertio: *Utrum potestas clavium se extendat ad excommunicationem, ita quod recte quis possit excommunicari.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur :

Videtur quod in susceptione sacerdotii non conferantur sacerdoti claves regni cœlorum, quia de Christo dicitur *Apoc. 3.* : claudit et nemo aperit, aperit et nemo claudit ; ergo solus Christus habet claves.

Contra. Matth. 16. promittitur Petro et aliis Sacerdotibus : Tibi dabo claves regni cœlorum.

In Quæstione ista quinque sunt notanda. *Primo,* quod in Ecclesia est una clavis apud Sacerdotem, quæ est potestas sententiandi. *Secundo,* quod in Ecclesia est una clavis apud Sacerdotem, quæ est potestas cognoscendi. *Tertio,* quod

hæc et illa non sunt una clavis, sed aliæ. *Quarto,* qualiter habens istas claves potest exire in actum earum. *Quinto,* si præter illas in Ecclesia est aliqua alia clavis.

De primo dico quod nomen *clavis* translatum est a corporalibus ad spiritualia secundum aliquam similitudinem, secundum illud Philosophi: omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt. *Clavis* autem est instrumentum ad removendum obstaculum ne aliquis in domum ingrediatur. Ideo quælibet virtus sive potestas removens obstaculum introitus ad regnum cœlorum potest dicit clavis. — Sed cum sit triplex obstaculum intrandi in regnum cœlorum, triplex erit clavis. Est enim obstaculum *primum* debitum æterni supplicii, propter mortale peccatum commissum, et hoc solus Deus removet. *Aliud* est obstaculum, scilicet, debitum solutionis pretii, et hoc solus Christus in passione sua removit. *Tertium* obstaculum est debitum peccati dimissi quo peccator obligatur ad pœnam temporalem, et hoc potest removeri per illum qui potest pœnas taxare, et talis est Sacerdos; ergo apud Sacerdotem clavis hujusmodi reservatur. — Ex hoc habetur quod triplex est clavis, scilicet *auctoritatis, excellentiæ* et *ministerii.* Prima convenit Deo; secunda Christo; tertia Sacerdoti.

De secundo Articulo dico quod potestas *sententiandi* accipitur tripliciter, ut statim dictum

est, scilicet principaliter ut in Deo, excellenter ut in Christo, ministerialiter ut in Sacerdote. Sic potestas *cognoscendi* principaliter est in Deo, excellenter in Christo, ministerialiter in Sacerdote. — Et quod in Sacerdote sit ista potestas probatur: Quicunque habet potentiam sententiandi aliquam causam, habet potentiam discernendi in eadem causa, loquor de communi lege; sed Sacerdos habet potentiam sententiandi in causa peccati, *ex præced. Artic.*; ergo habet potentiam cognoscendi de eadem causa. — Sed diceres: quid est ista clavis cognoscendi vel scientiæ. Magister dicit *in litera,* quod est aliqua scientia actualis vel habitualis, aut discretio quædam, ut patet *1. c. dist. 19.* Sed aliis videtur oppositum, quod sicut potestas judicandi non est justitia, immo potest esse sine justitia, ita potestas cognosendi non est scientia, immo est sine scientia sicut de facto in multis hodie Sacerdotibus; unde ista potestas non dicit habitum, sed officium discernendi. Ista fuit opinio Præpositivi quam hodie Doctores communiter sequuntur.

De tertio Articulo dicunt quidam quod istæ claves sunt idem cum charactere sacerdotali, et tunc esset facile videre quomodo conferuntur cuilibet Sacerdoti in ejus ordine sicut characteres.

Sed contra hoc arguitur sic: Illæ sunt distinctæ potestates quarum una potest esse sine alia; sed potestas conficiendi Corpus Christi sive

character sacerdotii ut est ad conficiendum Corpus Christi, potest esse sine illa potestate quæ includitur in clavibus; ergo. *Minor* probatur, quia sic fuit in Apostolis in cœna, quando dicebatur eis: hoc facite in meam commemorationem, ubi data est eis potestas conficiendi Eucharistiam; potestas autem clavium data est eis post resurrectionem, *Joan. 20.:* quorum remiseritis etc. *Confirmatur,* quia Episcopus ordinando Sacerdotes primo dicit eis: Accipite potestatem conficiendi vel celebrandi Missam; et quibusdam interpositis, imponit manum super caput eorum dicens: Accipite Spiritum Sanctum, etc. — Dico igitur simpliciter quod sunt duo claves, ita quod absolute verum est illud verbum Christi: Tibi dabo claves regni cœlorum.

De quarto, scilicet qualiter habens istas claves potest exire in actum earum, dico: potentia activa est duplex, scilicet *propinqua* et *remota,* ut patet *9. Metaph.* et *2. de Anima.* Potentia activa propinqua est illa cui statim correspondet passiva, et nullo prohibente, posset exire in actum. Potentia autem activa remota non habet istam, non enim statim correspondet sibi potentia passiva, ut possit exire in actum.

Ad propositum dico quod alia est potestas *conficiendi* et alia potestas *absolvendi.* Potestas enim conficiendi statim habet materiam in natura, scilicet panem triticeum, et hæc est potestas non impedibilis; unde quandocunque Sacerdos attentat

facere hoc quod Ecclesia facit in materia determinata tenendo formam debitam, vere conficit, et ideo dicitur potestas propinqua. Sed potestas absolvendi non sic; non enim statim ex Ordine habet potentiam passivam sibi correspondentem, sed oportet sibi aliquem subditum dare in quem habeat jurisdictionem, quia sententia lata a non suo judice nulla est. Sic ergo habens istas claves non potest exire in actum eorum, nisi supra materiam debitam.

De quinto Articulo, scilicet si præter istas claves est alia clavis in Ecclesia, dico quod sic, quia in Ecclesia est duplex forus, unus secretissimus in quo idem est actor et reus, et ad istam pertinent claves prædictæ. Alius est forus publicus, quia Ecclesia habet auctoritatem corrigendi peccata publica, et ita requiritur duplex auctoritas correspondens duplici foro prædicto. Istæ autem auctoritates pertinentes ad forum publicum sunt duæ claves de quarum potestate habetur *Matth. 7.:* si peccaverit in te frater tuus, sequitur: dic Ecclesiæ; si Ecclesiam non audierit, sit tibi velut ethnicus et publicanus. Et sequitur: amen dico vobis quæcunque ligaveritis super terram erunt ligata et in cœlo. — Ex isto patet quod istæ claves non sunt eædem cum prioribus, quia possunt ab illis separari, sicut statim melius patebit *in 3. Quæst.*

AD ARGUMENTUM *in contrarium* patebit quod ista auctoritas non debet intelligi de clavi mini-

steriali, sed de principali quæ competit Deo et etiam Christo, ut expositum est *in 1. Art.*

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod potestas clavium non se extendat ad pœnam temporalem, quia si sic, aut esset ad *remittendum* illam aut *infligendum*. Non ad *remittendum*, quia per frequentes absolutiones posset tota pœna debita pro peccato remitti, et sic apud quemcunque Sacerdotem esset potestas absolvendi a culpa et pœna per frequentes absolutiones, quod est inconveniens. Nec extendit se ad *infligendum*, quia tunc quilibet pœnitens teneretur implere quamlibet pœnam injunctam sibi a Sacerdote, quod est falsum quando injungit pœnitentiam indiscretam.

Contra. Ista potestas clavium ad aliquid se extendit; sed non ad aliud quam ad pœnam temporalem; ergo. Probatio *minoris*, quia non ad remissionem culpæ nec pœnæ æternæ, quia hæc duo, secundum Magistrum, competunt soli Deo; ergo non extendit se ad aliquid aliud quam ad pœnam temporalem.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt varii modi dicendi, sed breviter possunt reduci ad quatuor, et secundum hoc possunt esse in Quæstione Articuli quatuor.

Unus modus dicendi, est quem recitat Magister *in litera*, quod Sacerdos non absolvit a pœna

æterna. Quam opinionem Magister *in litera* improbat, ideo sic improbata relinquo.

Alius modus dicendi, est quod Sacerdos non absolvit a pœna, sed a vinculo confessionis ligando ad satisfactionem. — Sed istud non valet, quia Sacerdos in absolvendo non dicit : absolvo te a confessione, sed absolvo te a peccatis. Et tunc quæro : vel absolvit eum a peccatis quantum ad pœnam, vel quantum ad culpam ; ergo oportet plus dicere eum.

Alius modus dicendi, est quod absolvit eum non tantum a vinculo, sed etiam a pœna purgatorii ligando ad pœnam satisfactoriam, et non absolvit aliquam partem pœnæ relaxando, sed solum commutando. — Sed nec istud valet, quia iste peccator post absolutionem divinam non obligatur ad pœnam purgatorii magis quam ad aliam. Hoc patet, quia tantum posset conteri quod Deus totum dimitteret et statim evolaret ; ergo non oportet quod illam commutaret.

Quartus modus dicendi, quem teneo, est quod Sacerdos aliquam partem pœnæ absolvendo dimittit ex vi clavium. Et hoc sic possumus intelligere : Universæ viæ Domini misericordia et veritas ; ideo in justificatione quæ est opus misericordiæ, misericordia Domini remittit culpam et justitiæ regulam non præterit ; adhuc tamen justitia divina tenet eum obligatum ad pœnam, sed divina misericordia prævidit et statuit arbitrium sacerdotale cui dedit potestatem arbitrandi et remittendi aliquam partem pœnæ ex virtute

passionis Christi. Quanta autem sit ista pars, non est nostrum determinare, sed solius Dei.

Sed occurrit hic unum dubium. Si enim Sacerdos remittit aliquid de pœna, ut dicis, ergo per absolutiones iteratas posset Sacerdos dimittere totam pœnam, quia absolutio secunda est ejusdem rationis cum prima; ergo potest eandem virtutem habere respectu alicujus partis pœnæ remittendæ. — Hic dicitur *uno modo,* quod non sequitur, quia non semper fit relexatio secundum partes ejusdem proportionis. Quando autem est processus secundum partes ejusdem proportionis, potest esse processus in infinitum. *Alio modo* dicitur quod secunda absolutio virtute clavium nullam partem pœnæ remittit, quia judicium semel latum sine errore Deus ratificat in cœlis sic quod est irrevocabile; ergo rationabile est quod sic ratificetur quod sit irrevocabile, non dico quod illicitum vel impossibile sit iterari, sed tamen cum fructu isto quem nunc habet non est iterabile.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod nullus debeat vel possit excommunicari, quia excommunicatio est separatio a communione fidelium; sed separatio est contra charitatem; ergo.

Contra. 1. ad Cor. ult.: Qui non amat Dominum Jesum Christum anathema sit.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tria videnda, *Primo,* an aliquis possit excommunicari. *Secundo,* a quo possit excommunicari. *Tertio,* pro quo debet excommunicari.

De primo dico quod sic, quia sicut in corpore naturali est, sic suo modo est in corpore mistico. Ita enim arguit Apostolus *ad Rom. 12.:* sicut in uno corpore multa membra habemus, etc.; sed in corpore naturali membrum putridum abscinditur; ergo et in corpore mistico; sed ista abscissio est per excommunicationem; ergo.

De secundo Articulo, scilicet a quo possit excommunicari, dico quod in hoc videtur esse controversia inter Doctores. Quidam dixerunt quod potestas excommunicandi solum Episcopis convenit. Alii dixerunt quod non solum Episcopis, sed etiam Archidiaconibus et abatibus et aliis prælatis. Tertii dixerunt quod hoc competit his et etiam parochialibus sacerdotibus. Sed potest dici quod potestas quæ est in Ecclesia Christus eam contulit Apostolis et præcipue apostolo Petro. — Ista autem potestas est duplex. Una est in foro *pœnitentiali*, alia in foro *judiciali.* Prima potestas respicit legis ordinem; secunda prælationem. Secundum primam, par potest absolvere parem; sed secundum secundam, par non potest ligare parem nec superiorem. Prima potestas quando collata est Petro ut sacerdoti, descendit in omnes sacerdotes quamvis omnes non habeant exe-

cutionem; secunda autem potestas, quia collata est Petro ut prælatus est, descendit in omnes persones ecclesiasticas quæ habent prælationem et jurisdictionem, et quandocunque jurisdictionem habent, non solum claves primas habentes in foro pœnitentiali, sed etiam non habentes, ut archidiaconi et aliqui capitulares, et forte aliqui alii vel ex jure vel ex consuetudine; ideo possunt excommunicare.

De tertio Articulo, scilicet pro quo quis debeat excommunicari, dico quod duplex est excommunicatio, una inflicta *a jure,* alia inflicta *a judice.* Prima est *præservativa,* secunda est *curativa.* Prima fit propter evitandam culpam ad præservandam libertatem ecclesiasticam; secunda autem infertur propter contumaciam, ideo debet monitio præmitti, ut sic de contumacia excommunicetur; et sic judex nullum debet excommunicare nisi pro peccato mortali, et non pro quocunque peccato mortali, sed pro peccato contutumaciæ vel cui contumacia connexa est, ut patet *11. q. 3. Absit.*

Sed notandum quod quatuor modis hujusmodi contumacia incurritur, scilicet quando sufficienter vocatus ad judicium non venit nec remanendi habet legitimam causam, *24. q. 3. de illicita.* Item secundo, quando venit, tamen respondere contemnit, ut *11. q. 3. c. Certum.* Item tertio quando antequam debeat discedit, ut patet *in cap. præallegato.* Item quarto quando sententiæ non obedit, *2. q. 6. Quisquis.*

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod communio triplex est. Quædam omnino *spiritualis,* et hæc est quantum ad dilectionem interiorem; quædem *corporalis* in exteriori conversatione; quædam est medio modo se habens in Sacramentorum perceptione. Dico igitur quod a *prima* communione nullus debet excludi; a *secunda* vero et *tertia* potest et debet excludi, nec ista exclusio est contra charitatem.

Distinctio XX.

Sciendum est...

Circa Dist. 20 et 21 quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum pœnitentia in extremis valeat ad salutem.* Secundo: *Utrum post hanc vitam possit aliquod peccatum dimitti.* Tertio: *Utrum confessor in quocunque casu teneatur celare peccatum sibi in confessione detectum.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod pœnitentia in extremis non valeat ad salutem, quia Augustinus in quodam sermone, ut ponitur *in litera,* loquens de sic pœnitente: non præsumimus, inquit, quod bene hinc exit

Contra. Augustinus *de vera et falsa pœnitentia* dicit, multum fuit sera latronis pœnitentia, sed non fuit sera ejus indulgentia; igitur pœnitentia in extremis valet ad salutem.

IN ISTA QUÆSTIONE pono duas Conclusiones. *Prima* est quod Pœnitentia in extremis valet ad salutem. *Secunda* est quod Pœnitentia raro est tantæ sufficientiæ quod sufficiat ad salutem.

Prima Conclusio probatur sic: In quocunque statu potest homo demereri, in eodem statu potest mereri; sed in extremis homo potest demereri, ergo, etc. Et per consequens valet pœnitentia etiam in extremis ad salutem. *Confirmatur* per Augustinum *De vera et falsa pœnitentia,* et ponitur *in litera:* pœnitentia si in extremo vitæ advenerit sanat, et liberat. Et probat per illud quod jam dictum est arguendo ad principale de latrone cujus pœnitentia fuit in extremis. *Item* idem Augustinus dicit, et ponitur *in litera,* quod Dominus potens est in morte præmiare et punire et juvare sicut placet, quia non est opus hominis sed Dei fructosa pœnitentia et inspirare potest eam quandocunque vult sua misericordia.

Secunda Conclusio probatur sic, quia ubi est major perturbatio phantasmatum ibi est homo minus compos sui et minus habet usum liberi arbitrii; sed in extremis est maxima perturbatio phantasmatum; ergo tunc homo est minus compos sui et minus habet usum liberi arbitrii. Ubi autem non est usus liberi arbitrii ibi non videtur esse sufficiens pœnitentia ad salutem.

Præterea, habitus vitiosus quanto plus est aggravatus, tanto plus inclinat ad actus oppositos pœnitentiæ, ideo habitus vitiosus in extremis inclinat ad actus oppositos pœnitentiæ. Hanc rationem tangit Augustinus *in litera* dicens: Cum filii quos illicite dilexit sint præsentes, et uxor,

et mundus ad se vocet multos solet pœnitentia serotina decipere.

Præterea, quanto aliquis minus est dominus sui actus tanto requiritur intensior displicentia ad hoc quod sit dispositio sufficiens ad deletionem culpæ; sed iste qui est in extremis minus est dominus sui actus interioris, quia nullo modo est dominus sui actus exterioris ad peccandum; ergo requiritur, secundum strictam justitiam, intensior motus displicentiæ ad justificationem istius quam ad justificationem sani, cum vix possit habere æque intensum. Et hanc rationem tangit Augustinus *in litera:* Age, inquit, pœnitentiam dum sanus es; si sic agis securus es, quia pœnitentiam egisti quando peccare potuisti. Si vis agere pœnitentiam quando jam peccare non potes, tunc peccata te dimiserunt, non tu illa.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod illa præsumptio non concludit demonstrative, quia licet ut in paucioribus et difficulter valeat pœnitentia in extremis ad salutem, tamen possibile est hoc evenire. Et ideo ibidem dicit Augustinus: non dico quod savabitur, sed nec dico quod damnabitur, quia de neutro potest homo esse certus; ergo, etc.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod post hanc vitam non possit dimitti aliquod peccatum, quia nullus moriens

justus potest postea peccare; igitur nec moriens in peccato potest postea resurgere. *Consequentia* patet a simili, quia simile videtur pro aliquo statu posse peccare et posse resurgere a peccato.

Contra est Magister *in litera,* et probat per illud *Matth. 12.* Qui peccaverit in Spiritum Sanctum non remittetur ei nec in hoc sæculo, nec in futuro. Subdit Magister: ex hoc datur intelligi, sicut sancti Doctores tradunt, quod quædam peccata in futuro dimittentur.

ISTA QUÆSTIO potest intelligi de peccato *mortali* vel *veniali.* Si intelligitur de peccato mortali adhuc dupliciter est dicendum, quia vel quæritur de peccato mortali *confesso* vel *non confesso,* et sic sunt tria videnda. *Primo,* si potest aliquod peccatum mortale dimitti confessum. *Secundo,* si potest aliquod peccatum mortale dimitti non confessum. *Tertio,* si potest aliquod peccatum veniale dimitti post hanc vitam.

De primo dico quod potest peccatum mortale dimitti confessum, et de facto dimittitur tale peccatum pœna soluta hic vel in futuro, quia nullus cum debito pœnæ beatificatur. Aut enim pœnæ simul solvendæ sunt cum gloria, aut post gloriam; sed neutro modo, quia nec pœna potest stare cum gloria nec succedere gloriæ; ergo si quis alias est debitor pœnæ, oportet quod prius solvat istam pœnam pro peccato. Iste autem qui digne pœnituit in extremis non solvit dignam pœnam pro peccato de quo pœnituit; igitur istam solvet post hanc vitam.

De secundo Articulo, si possit mortale peccatum non confessum ex certa scientia post hanc vitam dimitti, dico quo non, quia pro tali peccato non dimisso pœna debita est pœna damnationis æternæ; sed ista pœna non remittitur.

De tertio Articulo, quantum ad peccatum veniale oportet videre quæ pœna sibi correspondeat secundum Dei justitiam. Et dicitur secundum unam opinionem, quod peccato veniali *per se* correspondeat pœna æterna *per accidens* pœna temporalis.

Probatur *primum,* quia si quis damnetur pro mortali et habeat veniale, pro isto veniali semper punietur, alias in inferno posset esse redemptio alicujus peccati; sed non puniretur a Deo æternaliter nisi juste pœna æterna sibi deberetur; ergo.

Secundum probatur, quia peccatum veniale stat cum charitate per quam homo ordinatur ad regnum, et per consequens, ratione illius pœna peccati venialis est temporalis.

Contra primum arguitur dupliciter. *Primo* sic: Cum charitate non stat debitum pœnæ æternæ, sed cum charitate stat peccatum veniale, non tantum post actum, sed etiam actualiter commissum, ut patet secundum omnes; ergo peccato veniali non debetur per se pœna æterna. Probatio *majoris,* quia per charitatem est aliquis dignus vita æterna; si igitur cum hoc stat debitum ad pœnam æternam, igitur simul dignus est aliquis vita æterna et pœna æterna, quod est

impossibile, quia nullus potest esse debitor pœnæ pro illo instanti pro quo est ordinatus ad gloriam, quia tunc posset simul stare gloria et aliqua pœna.

Præterea, secundo arguitur sic: Essentialis pœna dammatorum, non est pœna sensus, sed pœna damni, illa autem necessario concomitatur quamlibet pœnam, quia nulla pœna potest stare cum beatitudine; igitur debitum ad quamcunque pœnam æternam includit debitum ad pœnam damni æterni, et per consequens ad pœnam essentialem damnationis. Sed illa non correspondet veniali; ergo. — Præterea, peccatum mortale et veniale sunt improportionabilia in ratione offensæ vel malitiæ, quia infinita venialia si essent, non æquarentur uni mortali in ratione offensæ; ergo pœna secundum justitiam correspondens peccato mortali improportionabiliter et in infinitum excedit pœnam correspondentem veniali. Sed non improportionabiliter et in infinitum excedit intensive, quia quælibet pœna secundum intensionem finite excedit aliam vel exceditur ab alia; igitur hoc erit secundum extensionem, et per consequens non debetur peccato veniali pœna æterna.

Dico ergo quod peccato veniali, sive hic puniendo, sive in inferno, sive alibi, non debetur pœna nisi temporalis, nec per se, nec per accidens, quia secundum se est talis offensa quæ secundum se sufficienter punitur per pœnam temporalem. Nec est inconveniens illam pœnam debitam veniali habere terminum in inferno, quia

et vere pœnitens primo, et partem pœnitentiæ impositam explens, et ante totam expletam recidivans in mortale, et in illo mortali decedens pro parte pœnitentiæ residua explenda solvet pœnam in inferno, sed nonnisi temporalem, et tamen non plus videtur de illo quam de primo.

Et si objicias contra, quia sic in inferno erit redemptio, ut arguebat præcedens opinio, *dico* quod in inferno nulla erit redemptio illius peccati pro quo est damnatus. Sed ille non fuit damnatus pro peccato veniali, quod patet; nec fuit damnatus pro illo peccato de quo alias fuit contritus et confessus, quia pro illo debitum pœnæ æternæ fuit commutatum in debitum pœnæ temporalis; ideo non valet.

AD ARGUMENTUM *in contrarium,* nego *consequentiam.* Ad *probationem* dico quod non est simile, quia peccare est libere agere, et pro statu viæ; resurgere autem, hoc est, immunem fieri a peccato, non requirit libere agere etiam in via, etc.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod confessor non teneatur semper celare peccatum sibi in confessione detectum, quia licitum est unicuique renunciare juri suo; sed quod peccatum teneatur secretum hoc est de jure confitentis; ergo potest huic juri renunciare, et per consequens sacerdos poterit tunc illud revelare.

In contrarium sunt multæ auctoritates Sanctorum.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt quatuor videnda per modum quatuor Conclusionum. *Prima* est: celare peccatum detectum in confessione, tenetur sacerdos de lege naturæ. *Secunda,* quod tenetur ad hoc de lege Dei positiva. *Tertia,* quod ad illud tenetur de lege Ecclesiæ positiva. *Quarta,* quando et qualiter tenetur, et de aliis circumstantiis particularibus.

Primam Conclusionem probat quidam Doctor sic: Quilibet de lege naturæ tenetur vitare mendacium, maxime mendacium perniciosum; sed si confessor proderet peccatorem, ipse mentiretur mendacio pernicioso; ergo. Probatio *minoris:* Quicunque affirmat quod nescit eo modo quo nescit, mentitur, et si est in infamiam alicujus, est mendacium perniciosum; sed sacerdos revelando peccatorem, affirmat quod nescit eo modo quo nescit, quia affirmat ut homo et tamen nescit ut homo, quia scit ut Deus, et hoc est in infamiam illius; ergo.

Aliter probatur a Doctore Subtili sic: De lege naturæ nullus deberet facere alteri quod sibi non vult fieri; sed confessor nollet peccatum suum per aliquem prodi; ergo de lege naturæ ipse non debet peccatum alicujus prodere.

Secunda Conclusio, scilicet quod teneatur de lege positiva divina, *probatur primo* sic: Qui-

libet christianus tenetur non dare occasionem alteri quod revocetur a lege Christi; sed de confessione facienda est lex Christi, ut in superioribus ostensum est; ergo quilibet tenetur de lege Christi non retrahere aliquem a confessione facienda. Sed revelans confessionem occasione data retrahit alios a confessione; ergo.

Secundo sic: Christus statuit arbitrium pœnitentiæ esse ultimum in terris quantum ad crimen confessum; ergo peccat contra legem Christi quicunque aliquid in isto foro discussum deducit in alium forum; talis autem esset revelans confessionem; ergo. *Antecedens* patet *Matth. 16.*: quodcunque solveris super terram erit solutum et in cœlis.

Tertio sic: Dans occasionem peccandi mortaliter in exequendo præceptum Christi, peccat mortaliter; sed revelans confessionem dat occasionem indebite exequendi præceptum Christi de confitendo, quia dat sibi occasionem ut se laudet et alium vituperet; ergo.

Tertia Conclusio, quod sacerdos tenetur de jure positivo Ecclesiæ tenere secrete peccatum sibi in confessione detectum, ut patet *Extra. de pœnit et remis. c. Omnis utriusque sexus,* ubi dicitur: Caveat omnino sacerdos ne verbo vel signo vel aliquo quovis modo prodat peccatorem. Item *de pœnit. dist. 6. c.:* Sacerdos omnino caveat ne de eis qui confitentur peccata eorum alicui revelet. Et sequitur pœna: nam si hoc fecerit depo-

natur, et omnibus diebus vitæ suæ ignominiosus permaneat.

De quarta Conclusione, oportet videre tria, *quis, quando* et *cui* tenetur secretum celare. De *primo* scilicet *quis,* dico quod non solum confessor, sed et is cui confessor revelat, licet illicite, tenetur celare, quia transferens aliquid in alium de facto non plus juris sibi dat quam ipse habeat; sed confessor revelans non habet jus transferendi illud in alium; ergo si de facto transferat, ille alius non habebit jus transferendi. — Item dico de illo qui audivit confessionem dolose vel invidiose vel causaliter. Sed *quando,* dico quod semper, quia est præceptum negativum, et non minus post mortem quam ante mortem, quia eædem rationes quæ sunt pro prima et secunda Conclusione possunt esse pro ista. — De *tertio,* scilicet *cui,* dicitur quod cuilibet teneatur celare peccatum secretum nisi superiori cui in casu potest revelari. Sed videtur contrarium, quia rationes superius factæ concludunt de superiori sicut de inferiori, ideo illud non assero, sed pro nunc suspensum relinquo.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod peccatum confessum debere celari non tantum est jus confitentis sed jus communitatis, quia ex opposito, scilicet ex revelatione sequeretur continua perturbatio in communitate, quia posset quilibet passim reputare alium abominabilem.

Distinctio XXII.

Cumque multis auctoritatibus...

Circa istam ultimam Distinctionem istius tractatus de Pœnitentia et sequentem in quo tractat de sacramento Extremæ Unctionis quæro duas quæstiones. Prima: *Utrum peccata per Pœnitentiam dimissa redeant eadem numero in recidivante.* Secunda: *Utrum Extrema Unctio sit sacramentum novæ legis.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur.

Videtur quod peccata per pœnitentiam dimissa in recidivante redeant eadem numero, per illud *Jac. 2.* Qui in uno offendit factus est omnium reus.

Contra. Nullum successivum potest redire idem numero, ut patet discurrendo per omnia successiva; sed peccatum est quoddam successivum; ergo.

IN ISTA QUÆSTIONE tria sunt videnda. *Primo,* si absolute loquendo peccatum possit redire idem numero. *Secundo,* si hoc esset possibile de potentia Dei ordinata. *Tertio,* quomodo peccata dicuntur de facto redire.

De primo dicitur uno modo quod absolute loquendo peccatum non potest redire idem numero, quia nihil potest redire idem numero nisi per potentiam divinam; sed peccatum quoad culpam non potest redire idem numero, per potentiam divinam; ergo. Probatio *minoris* per Augustinum *Lib. 83. q. q. 3.:* Deo auctore nemo fit deterior. — *Præterea,* peccatum non inest alicui nisi per actum peccantis; sed iste actus non redit idem numero in peccante propter interruptionem temporis, *5. Phys.;* ergo.

Contra. Peccatum accipitur dupliciter: *uno modo* ut dicit deordinationem in actu; *alio modo* et dicit reatum, idest obligationem ad pœnam. Hic autem non quæritur si peccatum possit redire primo modo, quia si non redit actus certum est quod non revertitur obliquitas in actu; sed quæritur de peccato secundo modo, scilicet ut dicit obligationem ad pœnam, et de ista arguitur quod potest redire, sic: Deus potest obligare istum pro *B* ad eandem pœnam ad quam obligavit pro *A;* ergo iste potest obligari ad eandem, et per consequens habere eundem reatum. *Antecedens* probatur, quia voluntas mea hoc potest, scilicet velle istum primo ordinari ad pœnam, et secundo velle non ordinari ad pœnam sub conditione ista: si iterum non offendat, et si iterum offendat velle eum ex tunc ordinari ad eandem pœnam.

Ad argumenta autem opinionis patet quod arguunt de *actu* vel obliquitate quæ est in actu,

non autem de *reatu,* si reatus sumitur pro obligatione. Sumitur enim reatus multipliciter, ut dicit Magister *Lib. 2. dist. 42.,* videlicet pro culpa, pro pœna, pro obligatione ad pœnam.

De secundo Articulo dico quod Deus disponit peccata pœnitentis post pœnitentiam esse tecta secundum illud Augustini exponentis illud *Psalm. 31.* Beati quorum etc., et quorum tecta sunt peccata, idest non amplius videri ad vindictam; et super illud *Nahum 1.:* Non judicabit Dominus bis in idipsum; et ideo de potentia ordinata non potest redire eadem obligatio nec ad eandem pœnam post quam extincta est, ut habe- *de Pœnit. dist. 4.* Divina clementia, dimissa peccata in ultionem ulterius redire non permittit, nec patitur.

Contra istam Conclusionem instatur, quia simpliciter se habent mala ad punitionem et bona ad remunerationem; sed bona prius facta resurgunt ad remunerationem; ergo mala ad punitionem. — *Ad illud* dico quod non eodem modo se habent mala ad punitionem, sicut bona ad præmiationem quoad hoc quod mala possunt puniri temporaliter et sufficienter, si pœna æterna sit commutata in temporalem; sed bona meritoria nunquam possunt præmiari sufficienter per talem commutationem, nec per consequens nisi ipsum præmium æternum in se sit collatum, quod nunquam fit viatori, et ideo semper remanet sibi jus salvum ad gloriam quam acquisivit per illa merita.

Contra hoc, quia tunc omnis resurgens a peccato mortali resurgeret in gratia majori quam fuerit illa a qua cecidit, quia resurgit in omnibus illis bonis quæ prius habuit jam vivificatis, et præter hoc in isto actu pœnitentiæ per quem resurgit et quem superaddit illis præteritis, et ita in majori gratia, quod videtur inconveniens, *tum* quia non omnis cadens semper gravius cadit quam prius ceciderat, nec ergo resurgens, gratior resurget quam præfuit; *tum,* quia prima gratia potest esse major et minor, et per consequens minima, per pœnitentiam autem acquiritur gratia prima; ergo possibile est gratiam recuperatam per pœnitentiam esse minimam. — *Ad istud* dico quod talis resurgens plura merita habet in acceptatione divina, quam habuit quando cecidit, et per consequens ex ea parte ordinatur ad majorem gloriam. Sed non oportet eum in majori gratia resurgere, quia secundum dispositionem ejus detestando peccatum commissum intense vel remisse datur sibi tunc major vel minor gratia.

Sed contra hoc objicitur, quia tunc iste de lapsu suo ad minus in acceptatione divina resurget in digniori præmio. — *Respondeo* et dico quod non habet commodum sed incommodum magnum, non solum quia peccavit, sed quia totum tempus quo mansit in peccato est sibi perditum, quo tempore potuisset multiplicasse merita, si mansisset in gratia.

De tertio Articulo dicunt aliqui quod peccata de facto simpliciter redeunt eadem, maxime

propter illud *Matth. 18.:* Serve nequam, omne debitum dimisi tibi; et sequitur: tradidit eum tortoribus quousque redderet debitum.

Sed ista via sic generalis quibusdam non placet; propterea dicunt aliter, quod peccata non redeunt nisi per quátuor genera peccatorum, scilicet per *odium fraternum,* per *apostasiam,* per *contemptum confitendi,* et per hoc quod *dolet se pœnituisse;* et rationem assignant quia Dominus remittit culpam sub conditione quadruplici, scilicet: si ipse dimitit proximo suo; item si perseveret in fide; item si confiteatur culpam commissam; item, si perpetuo detestatur culpam præteritam. Et quia pactum frangitur non existente conditione quando aliquis peccat aliquo genere peccatorum prædictorum, ideo dicunt culpam redire.

Sed nec ista opinio aliis placet; ideo melius dicitur quod peccatum dimissum redit tanquam circumstantia aggravans illud peccatum in quo recidivat, et hoc dupliciter: *Primo,* quia quanto aliquis recipit ab alio beneficium sibi indebitum, tanto magis tenetur sibi; sed existenti in peccato mortali non est Deus debitor nisi pœnæ; ergo si sibi gratiam confert, hoc erit donum maxime gratiæ; ergo iste ex lege gratitudinis tenetur specialiter Deo, et per consequens offendens contra eum, gravius peccat propter ingratitudinem. *Secundo,* quia quanto aliquis tenetur pluribus obligationibus ad aliquid, tanto, si transgreditur, gravius peccat; sed pœnitens quotiescunque digne pœnitet obligat se saltem voto ad non peccan-

dum in posterum, sine enim tali proposito non est digna pœnitentia, et propter hoc adstrictus est ad non peccandum sicut quilibet innocens; si ergo peccat transgreditur duplicem legem obligantem ad non transgrediendum, et per consequens talis gravius peccat.

Contra illud objicitur sic: Illud non aggravat, quo existente vel non existente, peccatum esset æque grave vel gravius; sed si non fuisset prius pœnitens, immo non fuisset semper innocens, et si tunc peccaret, gravius peccaret quam modo; ergo. Probatio *minoris,* quia cadens a statu innocentiæ gravius peccat quam cadens a statu pœnitentiæ; tum quia majus beneficium recepit iste cui Deus servavit innocentiam quam cui concessit pœnitentiam post peccatum; tum quia innocens habet minorem occasionem cadendi.

Ad illud credo quod simpliciter majus beneficium divinum est cui conservatur innocentia quam cui concessa est pœnitentia; nam majus beneficium contulit Dominus Matri suæ quam Mariæ Magdalenæ; singularis enim est gloria nunquam cecidisse in peccatum. — Tunc ad *argumentum* negetur *major,* quia possibile est aliquod peccatum habere nunc unam circumstantiam aggravantem, nunc aliam, et ista quæ hic aggravat potest esse gravior quam illa quæ ibi aggravat, et istæ duæ circumstantiæ possunt esse repugnantes, et in hoc pœnitentia præcedens aggravat, quia tribuit ingratitudinem. Similiter ab innocentia cadere aggravat propter ingratitudinem,

et innocentia et pœnitentia quodammodo repugnant, sed simpliciter cadere ab innocentia magis aggravat. — *Ad aliud* quod dicitur: tradidit eum tortoribus donec universum redderet debitum, dico quod ista universitas intelligitur quantum ad durationem, sed non quantum ad intensionem. Et ita dicendum esset ad omnes auctoritates Sanctorum fundatas in ista auctoritate.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dico quod factus est omnium reus quantum ad aversionem a fine ultimo, quæ est communis omni peccato mortali, sed non est factus omnium reus quantum ad gravitates speciales singulorum peccatorum.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod Extrema Unctio non sit sacramentum novæ legis, quia sacramenta novæ legis instituta sunt a Christo, ut visum est supra *Dist. 2.;* sed sacramentum Unctionis videtur institutum fuisse a Jacobo, secundum illud *Jac. 5.:* Infirmatur quis in vobis, inducat præsbyteros ecclesiæ, et orent super eum, et ungent cum oleo sancto.

In contrarium est Magister *in litera.*

IN ISTA QUÆSTIONE tria sunt videnda ad modum trium Conclusionum. *Prima,* quod possibile est esse aliquod sacramentum novæ legis

quod est signum efficax remissionis peccatorum venialium. *Secunda,* quod illud sacramentum remissionis peccatorum venialium est sacramentum Extremæ Unctionis. *Tertia* quid est istud sacramentum secundum suam definitionem vel descriptionem.

Prima Conclusio probatur sic: Possibile est Deum remittere peccata venialia; ergo possibile est sibi instituere signum efficax istius remissionis. *Consequentia* patet, quia possibile est homini instituere signum efficax practicum cujuscunque operationis suæ; ergo multo fortius hoc est possibile Deo.

Secunda Conclusio, scilicet quod illud Sacramentum in remissionem peccatorum venialium sit sacramentum Extremæ Unctionis, fuit declaratum superius *Dist. 2. q. 1.* sic: Sacramenta sanant infirmitates; ergo secundum numerum infirmitatum accipitur numerus sacramentorum et efficacia eorum. Sed infirmitas est duplex scilicet *culpæ* et *pœnæ;* infirmitas autem *pœnæ* est quadrupliciter, scilicet *ignorantia, pusillanimitas, malitia* et *concupiscentia.* Contra ignorantiam est Ordo; contra pusillanimitatem est Confirmatio; contra malitiam est Eucharistia; contra concupiscentiam est Matrimonium. Infirmitas vero *culpæ* est triplex, scilicet *originalis,* actualis *mortalis* et actualis *venialis.* Contra originale est Baptismus; contra actualem mortalem est Pœnitentia; ergo

contra culpam actualem venialem est Extrema Unctio.

De tertio Articulo, scilicet quid est Unctio Extrema secundum suam descriptionem, dico quod Extrema Unctio est unctio hominis infirmi pœnitentis facta in determinatis partibus corporis cum oleo consecrato ab Episcopo ministrata a Sacerdote simul verba certa cum intentione debita proferente ex institutione divina efficaciter signans curationem venialium finalem. — Ista ratio apparet bona quia non est in se falsa, ex *5. Metaph.* quia nulla pars ejus repugnat alteri. Ad cujus evidentiam oportet partes ejus exponere. Dicitur enim ibi primo quod est *unctio,* cujus congruentia est quia illud signum sensibile congruit effectui; scilicet unctioni interiori. — Secundo subditur: *hominis infirmi,* ideo non debet conferri sano nec qualitercunque exposito periculo mortis, puta in transire mare, vel bellum, sed infirmo existente in periculo mortis. — Tertio additur: *pœnitentis,* quia nullus est capax istius digne, qui non est in gratia. — Quarto additur: *in determinatis partibus corporis;* istæ partes sunt organa potentiarum per quarum actus peccatur frequenter venialiter, utpote organa quinque sensuum et potentiæ motivæ. Sunt autem hæc, organa potentiæ *visivæ* duo oculi; organa potentiæ *auditivæ,* duæ aures; organa *odorativæ,* duæ nares; *tactivæ,* duæ manus; organum *gustus* est lingua in qua non fit unctio propter abominationem dolentis,

sed fit ad os exterius. Propter organum potentiæ *generativæ* fit unctio ad lumbos; propter organum potentiæ *motivæ* vel progressivæ fit unctio in pedibus. — Quinto sequitur: *cum oleo;* nec oportet ibi aliquid esse confectum ex oleo et balsamo sicut in materia confirmationis, quia confirmatio est ad confessionem fidei, et ideo requiritur in confirmato non tantum puritas conscientiæ signata per oleum, sed etiam odor bonæ famæ signatus per balsamum. — Sexto subditur; *consecrato ab Episcopo,* quia ille est actus episcopalis; sf enim alius consecraret nihil faceret. — Septimo subditur: *ministrata a sacerdote,* quia si alius attentaret nihil faceret, sicut si non sacerdos attentaret conficere, nihil facit. Unde notanter dicit Apost. Jacobus: inducant presbyteros, etc. — Ultimo sequitur: *verba certa cum intentione debita proferente;* et hoc pertinet ad formam hujus sacramenti, cujus forma septiformis est ad septem unctiones principales sub istis verbis: *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam, parcat tibi Deus quidquid oculorum vitio deliquisti;* et sic de aliis.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico illud sacramentum fuisse institutum a Christo, ut visum est supra. Jacobus autem non erat institutor sed promulgator hujus Sacramenti a Deo instituti.

Distinctio XXIV.

Nunc ad considerationem...

In ista 24 et 25 Distinct. tractat Magister de sacramento Ordinis, et ideo circa istas Dist. quæro duas Quæstiones. Primo: *Utrum in Ecclesia sint tantum septem Ordines eo modo quo Ordo ponitur Sacramentum.* Secundo: *Utrum pœna canonica impediat a susceptione et collatione Ordinum.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod in Ecclesia non sint septem Ordines, quia quilibet Ordo habet characterem sibi proprium; ergo illis septem Ordinibus correspondent septem characteres. *Consequens* est falsum, quia isti characteres aut essent *ejusdem speciei,* et hoc non, quia plura accidentia ejusdem speciei non possunt esse in eodem *ex 5. Metaph.* Aut essent *alterius speciei,* et hoc non, quia in speciebus est essentialis nobilitas major vel minor; sed talis nobilitas non videtur posse signari inter istos characteres; ergo in Ecclesia non sunt septem Ordines.

In contrarium est Magister *in litera.*

IN ISTA QUÆSTIONE sunt quatuor videnda. *Primo,* quid est Ordo, loquendo de Ordine sicut in titulo Quæstionis est præmissum. *Secundo,* quot sunt ordines iste modo. *Tertio,* si Ordo est Sacramentum. *Quarto* quomodo est Sacramentum unum.

De primo Articulo dicit una opinio quod Sacramentum Ordinis est potestas spiritualis ad aliquem actum exequendum in ecclesiastica hierarchia, et per consequens secundum Ordinum diversitatem ad tales actus de Ecclesia distinguendi erunt Ordines.

Contra hoc instatur, quia ex ista descriptione sequitur quod Episcopatus sit Ordo, quod est contra eos. Probatio *consequentiæ,* quia Episcopatus est potestas ad aliquem actum spiritualem in Ecclesia, utpote ad actum confirmandi et conferendi ordines sacros; et non tantum potestas congrue exercendi, sed simpliciter exercendi, quia si unus attentaret non Episcopus nihil faceret. — *Secundo,* sequeretur quod sub ordine sacerdotali non sit aliquis Ordo in Ecclesia, quod est contra eos. Probatio *consequentiæ,* quia nullam potestatem spiritualem habet diaconus vel subdiaconus loquendo de potestate spirituali simpliciter, quia licet possit aliquid facere congrue diaconus et subdiaconus quod non conferret congrue laicus, tamen si laicus attentaret illud facere, faceret simpliciter. — *Tertio,* sequitur quod sacerdotium esset duo Ordines, quia Sacerdoti competit duplex potestas spiritualis, quia conficiendi Euchari-

stiam et absolvendi pœnitentem, quæ non sunt una potestas, quia una videtur fuisse prior altera; in Cœna enim contulit Dominus Apostolis primam, secunda non contulit nisi post resurrectionem.

Alia opinio, scilicet Scoti, dicit quod Ordo accipitur dupliciter, scilicet *communiter* et *proprie.* Loquendo autem *communiter* de ordine, dicitur ab Augustino *19. de Civit. Dei c. 13.* quod Ordo est rerum parium dispariumque unicuique loca sua tribuens congrua dispositio. Et isto modo accipimus communiter in universo ordinem entium, sicut loquitur Philosophus *12. Metaph.* Isto etiam modo accipitur ordo in politiis bene dispositis, ubi personarum parium et imparium in aliqua politia congrua dispositio dicitur esse Ordo illius politiæ a quo dicitur ordinata. Alio modo accipitur Ordo *proprie,* ut est gradus eminentiæ, et talis est descriptio ejus: Ordo est gradus eminens in Ecclesia disponens congrue ad aliquem actum ad consecrationem vel dispensationem Eucharistiæ pertinentem.

De secundo Articulo, scilicet quot sunt Ordines, videtur aliqualis esse controversia, quia canonistæ dicunt sive computant Episcopatum inter Ordines. Et istud confirmant auctoritate Dionysii *5. Eccles. Hierarch.,* qui ponit tantum tres Ordines, scilicet episcopatum, sacerdotium et diaconatum. Item auctoritate Isidori *7. Etymolog. c. 12.,* qui ponit Episcopatum esse Ordinem. Item auctoritate canonis qui ponitur *Dist. 21. c.*

Clericos. Probant etiam ipsi ratione, quia cum Episcopo conveniat quædam potestas inquantum est Episcopus, aut ista erit ordinis, et tunc habetur propositum; aut jurisditionis, et tunc posset auferri per superiorem, quod videtur inconveniens, quia consecratio alia multo minor consecratione Episcopi non potest auferri quin semel consecratum maneat consecratum.

Ista via posset teneri, uno modo sic quod gradus potest dici eminens propter nobilitatem actus quem respicit, vel propter multitudinem actuum quos respicit. Ista distinctio patet in aliis politiis. Nunc ad propositum dicitur quod Episcopatus est ordo, et simpliciter ordo superior, quia habet ordinem ad omnes actus ecclesiasticos, Sacerdotium vero dicitur ordo, quia habet ordinem ad nobilissimum actum qui est conficere Corpus Christi.

Cum ergo quæritur in isto Articulo quot sunt Ordines, dico quod si Episcopatus est Ordo, ut dicit præcedens opinio, tunc sunt octo Ordines. Si autem Episscopatus non est Ordo, sic sunt septem, quia cum Ordo sit quidam gradus eminens in Ecclesia disponens de congruo ad aliquem actum qui est ad consecrationem vel dispensationem Eucharistiæ pertinens, quot sunt gradus ad dictam consecrationem pertinentes, tot sunt Ordines. — *Primus* autem gradus disponens ad consecrationem Eucharistiæ est Sacerdotium. — *Secundus* autem gradus disponens ad dispensationem ejus saltem sanguinis est Diaconatus. — *Tertius* disponens

ad oblationem materiæ Eucharistiæ consecrandæ est Subdiaconatus. Et isti tres dicuntur Ordines sacri, quia immediate disponunt ad aliquod ministerium circa Eucharistiam. — Ulterius aliqui gradus disponunt ad actus aliquos remote se habentes ad Eucharistiam, et hoc diversimode: uno modo ad orandum pro populo et reverenter suscipiendum, et iste est Accolytatus illuminando cereos. Alia est dispositio pertinens ad intellectum, sicut est cognitio, et hic est Lector. — Aliqui gradus sunt ad reprimendum indignos, et hoc vel homines, sic sunt Ostiarii; vel dæmones, sic sunt Exorcistæ.

De tertio Articulo dico quod loquendo proprie de Sacramento, Ordo non est sacramentum proprie, quia omne sacramentum est signum sensibile; sed Ordo est quidam gradus spiritualis; tamen accipiendo sacramentum pro signo invisibili sicut aliquid dicitur res et sacramentum, hoc modo potest dici sacramentum, quia est signum gratiæ convenientis executioni actus debiti.

Diceres: quid ergo est septimum Sacramentum? Dico quod est ordinatio, cujus est talis descriptio: ordinatio est institutio alicujus in gradu Ecclesiæ præeminente cui convenit aliquod ministerium circa Eucharistiam exhibendam facta a ministro idoneo certa verba proferente simul cum intentione debita, ministerium gradus illius aliquo signo visibili præsente ex institutione divina efficaciter signans gratiam præeminentem qua ordinatus digne ministerium illud exequatur.

De quarto Articulo, scilicet quomodo Sacramentum Ordinis est unum, *dico* quod est unum unitate generis propinqui, sicut virtutes morales dicuntur esse tres secundum genus, scilicet justitia, fortitudo et temperantia, tamen in speciali quælibet in multa dividitur. Est etiam alia unitas inter ordines et ordinatos, scilicet unitas Ordinis, quia congruum est prius recipere Ordinem inferiorem quam superiorem, nec tamen iste Ordo est simpliciter necessarius; ideo notanter dicitur congruum; quod si prætermittatur nihil fit quod impediat a susceptione Ordinis ut apparet *Extra. de Clerico per saltum promoto.*

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dico quod sunt plures characteres alterius speciei; et cum arguit de excellentia potest concedi quod eo modo quo characteres sunt entia habent talem excellentiam.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod pœna canonica non impediat a susceptione et collatione hujus Sacramenti scilicet Ordinis, quia Sacerdos excommunicatus vel irregularis, si attentat conficere, conficit; ergo a simili si Episcopus excommunicatus vel irregularis attentat ordinare, ordinat, et iste qui suscipit, si intendit ordinari, ordinatur. *Consequentia* patet per locum a simili.

In contrarium. — *1. q. 1. c. De cetero,* dicitur quod talem susceptionem vel collationem irritam decernimus.

IN ISTA QUÆSTIONE quinque sunt videnda. *Primo,* quid est pœna canonica. *Secundo,* quæ et quot sunt pœnæ canonicæ. *Tertio,* qualiter pœnæ canonicæ infliguntur. *Quarto,* qualiter pœnæ canonicæ tolluntur. *Quinto,* si propter pœnas canonicas a suscipiendis vel conferendis Ordinibus aliqui repellantur.

De primo dico quod pœna canonica est pœna inflicta per canones, prohibens punitum ab aliquo actu ecclesiastico quem alias liceret. Hoc ultimum, *quem alias liceret,* additur quia non est pœna laico quod non possit conficere, quia sibi hoc non competit, sed Sacerdoti ordinato. Dicitur autem *secundum canones,* quia sive a canone infligatur sive a judice, tamen ad hoc quod sit justa pœna, debet secundum canones infligi. Dicitur autem *prohibens,* quia pœna de qua loquimur videtur *arctare* tamquam prohibitio [tantum, vel si aliquo modo ulterius, iste modus] continetur sub arcere vel arctare.

De secundo, scilicet quæ et quot sunt pœnæ canonicæ; *dico* quod sunt sex, scilicet *depositio* vel *degradatio, infamia, irregularitas, excommunicatio, interdictum* et *suspensio. Depositio* est maxima pœna canonica, quia est totalis amotio a statu clericali. *Degradatio* autem generaliter

sumpta idem est quod depositio, quamvis particularis degradatio possit esse quædam pœna particularis respectu depositionis. *Infamia* est status læsæ dignitatis quantum ad vitam et ad mores, sicut fama est illæsio quantum ad vitam et ad mores. *Irregularitas* est inhabilitas ad susceptionem et executionem ordinum. *Excommunicatio* est exclusio alicujus a communione fidelium maxime in Sacramentis. *Interdictum* est arctatio a quibusdam actibus ecclesiasticis exercendis vel ab assistendo talibus actibus. *Suspensio* est prohibitio ab aliquo actu alias conveniente, et hoc ad tempus; et hæc est multiplex, quia quædam est suspensio ab *officio,* quædam a *beneficio,* quædam ab *ingressu Ecclesiæ.*

De tertio Articulo, scilicet qualiter pœnæ canonicæ infliguntur; *dico* quod *depositio* et *degradatio* removet hominem a statu clericali et tradit eum curiæ sæculari: ista autem pœna præcise infligenda est a judice; forma autem secundum quam infligenda est habetur in *6. Decret. Extra. de pœnis, c. degradatio.* Causæ autem propter quas infligenda est sunt peccata enormia, ut puta hæresis, schisma, revelatio confessionis. Primum patet *Extra. de Hæret. Ad abolendam.* Secundum, *Extra. de schismaticis. Ad abscindendos.* Tertium, *Extra. de pœnit. et remis. Omnis utriusque sexus.*

Pœna autem *infamiæ* incurritur impositione criminis infamatorii *6. q. 1. c. Qui sunt.* Ista læsio

diversimode incurritur; uno modo propter crimen publicum publice commissum, vel quia a judice coram quo crimen probatur, judicatur infamis. Differentia tamen est inter *infamatum* et *infamiam*. Hic autem loquimur de *infami*.

Pœna irregularitatis infligitur a jure, et hoc aliquando ex *criminibus*, aliquando *non ex criminibus*, aliquando ex illis quæ *possunt interdum esse crimina, interdum non esse crimina*. Crimina in genere sunt quatuor: unum est *simonia*: aliud est *ordinem* sacrum vel non sacrum *furtive recipere*; aliud est in ordine non suscepto *ministrare*; aliud est *contumacia* non observando leges canonicas. Non autem in genere crimina sunt ista tria: *servitus, illegitima nativitas* et *mutilatio membri*. Ista autem quæ aliquando possunt esse crimina, aliquando non, sunt *bigamia* et *homicidium* quia homicidium aliquando potest esse voluntarium, aliquando casuale.

Excommunicatio aliquando infligitur a jure, quandoque a judice; sed sive sic sive sic infligatur bono modo non habetur numerus excommunicationum. Hoc tamen dico quod nec a jure nec a judice debet infligi nisi pro peccato mortali; nec pro quocunque mortali, sed gravi, ad quod sequitur contumacia ut in aliis distinctionibus dictum fuit.

Interdictum autem potest infligi aliquando *loco* et non personæ, aliquando *personæ* et non loco, quandoque *loco* et *personæ* simul; et ista pœna contrahitur a jure, quandoque a judice.

Suspensio autem aliquando infligitur a jure,

ut patet *Extra. de sent. excom. Cum medicinalis,* aliquando infligitur ab homine.

De quarto Articulo, scilicet qualiter pœnæ prædictæ tolluntur seu remittuntur aut in eis dispensantur; dico *primo* quod *depositus* seu *degradatus* non restituitur nisi per restitutionem *in integrum* ab eo qui potest restituere, sicut est Papa, quamvis legitime depositus non legatur postea restitutus.

Secundo dico quod *infamia* tollitur per purgationem canonicam, ut *Extra. de. purgat. canon. Ex tuarum.*

Tertio dico quod *irregularitas* aut incurritur ex criminibus, aut non ex criminibus, aut ex his quæ possunt esse aliquando crimina, aliquando non crimina. Si ex *criminibus,* aut est simonia, aut est Ordo furtive susceptus, aut est administratio in Ordine non suscepto vel forte furtive suscepto, aut contemptus pœnæ canonicæ. Si ex simonia, hoc est dupliciter, quia aut est in *officio,* et tunc dispensat solum Papa; aut in *beneficio,* tunc potest Episcopus dispensare. Si autem est ex Ordine furtive suscepto, distinguo, quia aut pohibetur par excommunicationem, ne quis accedat nisi de isto episcopatu, et prius legitime examinatus et receptus, aut non est talis prohibitio. In utroquo casu furtive se ingerens est irregularis, sed in primo non dispensatur nisi per Papam; in secundo per Episcopum, ut *Extra. De illo qui furtive ordinem recepit in 1. et*

2. cap. tam in textu quam in glossa. Si autem irregularitas esset ex administratione in Ordine non suscepto, dispensatur per Episcopum, ut *Extra. De clerico non ordinato ministrante, c. 2.* Si autem esset irregularitas ex contumacia pœnæ canonicæ dispensatur per illum cujus auctoritate pœna canonica fuit inflicta. — Quando autem irregularitas non est ex *crimine,* sicut est servitus propter quam homo dicitur inhabilis ad suscipiendum Ordines, si talis de facto ordinaretur invito domino, aut postmodum non consentiente, tunc debet eum dominus actibus decentibus statum suum, scilicet ordinati, occupare. Quando autem est irregularitas ex illegitima nativitate dispensatur per Papam, ut patet *Extra. De filiis presbyt.* Sed si irregularitas esset ex mutilatione, et esset enormis, et ipse esset in causa, vix dispensatur, ut habetur *Dist. 55. Si quis absciderit.* De aliis autem, scilicet de homicidio et bigamia patebit inferius *Dist. 33.*

Quarto dico quod *excommunicatio* relexatur per absolutionem factam ab illo qui excommunicavit, si excommunicatio est a judice, vel superiori ejus; si autem est a jure, tollitur per absolutionem ejus qui jus condidit.

Quinto dico quod *interdictum* relaxatur per illum qui posuit interdictum. In ceteris tamen casibus relaxatur quandoque a jure, ut *Extra. De sent. excom. c. Alma mater.*

Sexto dico quod *suspensio* tollitur per relaxationem factam talis suspensionis per eum qui eam tulit.

De quinto Articulo scilicet *principali,* si pœnæ prædictæ impediant susceptionem Ordinum; *dico* quod de *quinque pœnis ultimis* certum est quod non prohibent a collatione vel susceptione Ordinum de facto, ut habetur *1. Quæst. 1. c. Quod quidam.* Et est ratio, quia cum illis pœnis potest stare ratio ministri et suscipientis et alia necessaria hinc inde. De jure autem prohibentur ita quod illicite attentetur contrarium: tamen si attentatur contrarium hujus fit quod intenditur. De *prima* autem *pœna* sicut est degradatio est dubium, si Episcopus degradatus Ordines de facto conferret, quod dubium usque alias differatur.

Ad argumentum in contrarium patet ex dictis, etc.

Distinctio XXVII.

Cunque alia Sacramenta....

Circa istam Dist. 26. et 27. in quibus Magister incipit agere de sacramento matrimonii, quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum matrimonium sit conjunctio maris et fœminæ.* Secundo: *Utrum sit honestum marem et fœminam matrimonialiter conjungi.* Tertio: *Utrum matrimonium sit a Deo institutum.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod matrimonium non sit conjunctio maris et fœminæ, quia ista conjunctio vel esset corporum, vel animorum; non autem est animorum, quia tunc in patria esset matrimonium, quod est contra illud *Matth. 19.:* In regno cœlorum non nubent neque nubentur. Non est etiam conjunctio corporum, quia tunc inter Mariam et Joseph non fuisset verum matrimonium.

In contrarium est Magister *in litera* qui dicit quod matrimonium est conjunctio maris et fœminæ.

Ad istam Quæstionem dico quod aliud est quærere quid est matrimonium secundum suam

descriptionem, et aliud quid est secundum *nominis interpretationem.*

Si autem quæritur quid est matrimonium secundum suam *descriptionem,* an videlicet sit conjunctio maris et fœminæ, dico quod aliud est *matrimonium,* aliud est *contractus* matrimonii, et aliud est *sacramentum* matrimonii. Et patet hæc distinctio per se, quia *matrimonium* est relatio realis extrinsecus adveniens, vel ad minus est relatio rationis permanens in animabus conjugum. *Contractus* autem matrimonii est in fieri, et est actio vel passio interior et exterior. *Sacramentum* autem matrimonii, quia est signum signans concontractum matrimonii, simpliciter est in fieri. Et tunc dantur eorum trium descriptiones tales: Primo, quid est *matrimonium;* nam substantia matrimonii est vinculum indissolubile inter marem et fœminam ex mutua translatione mutuæ potestatis corporum suorum in se invicem ad procreandam prolem debite educandam. *Contractus* vero matrimonii est maris et fœminæ mutua translatio potestatis suorum corporum pro usu perpetuo ad procreandam prolem debite educandam. *Sacramentum* vero matrimoni est expressio certorum verborum maris et fœminæ ad se invicem significantium traditionem mutuæ potestatis corporum ad prolem debite procreandam ex institutione divina efficaciter signans gratiam conferendam mutuo contrahentibus ad conjunctionem mutuam animorum gratiosam. — Ex his patet quomodo matrimonium est conjunctio maris et fœ-

minæ, quia matrimonium est vinculum indissolubile inter marem et fœminam ex mutua translatione potestatis corporum suorum ad invicem facta ad procreandam prolem debite educandam.

Si autem quæratur de matrimonio quantum ad *nominis interpretationem,* dicunt aliqui quod matrimonium non nominatur a patre nec a matre, sed ab utroque, inquantum uniuntur, et ideo matrimonium dicitur a *materia* et *monos* quod est unum, unde matrimonium dicitur quasi una materia. Sed melius dicitur secundum Isidorum *9. Ethym.* quod matrimonium dicitur a *matre,* nam, ut ibidem innuitur, hoc sacramentum habet triplicem appellationem secundum triplicem considerationem; dicitur enim conjugium, nuptiæ et matrimonium. Cujus ratio est quia potest tripliciter considerari, scilicet secundum illud quod *est,* et secundum *signum* in quo *apparet,* et secundum *fructum* ad quem perducit, sicut est bonum prolis. Si consideretur secundum illud quod est, sic dicitur conjugium quasi commune jugum, quia ibi est obligatio maris et fœminæ. Si autem consideretur quoad signum in quo apparet, sic dicitur nuptiæ quasi a nube, quia nubentes operiri solebant et eorum capita velabantur. Si autem consideretur tertio modo, scilicet secundum fructum ad quem perducit, sicut est bonum prolis, sic dicitur matrimonium a matre, quia respectu nati magis laborat quam pater in portando, pariendo et nutriendo.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE *concedo* quod matrimonium est conjunctio animorum in corpore existentium. Nec propter hoc sequitur quod in patria sit matrimonium, tum quia non esset in officium, tum quia non esset ibi in remedium, igitur, etc.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod non sit honestum marem et fœminam matrimonialiter conjungi, quia non est honestum ut superior obligetur inferiori; sed vir est superior muliere; igitur non est honestum ut vir obligetur mulieri; igitur.

Contra. Quod fit sine peccato est honestum; sed conjunctio matrimonialis est sine peccato; igitur est honesta.

IN ISTA QUÆSTIONE est opinio Socratis, ut patet *3. Politic.,* quod non sit bonum marem et fœminam matrimonialiter conjungi, quia melior est politia illa in qua possessiones et uxores sunt communes quam ista in qua sunt distinctæ. Sed ista opinio non solum apud theologos reprobatur, sed etiam apud philosophos est falsa, ut patet *3. Politic.,* quia vaga et indifferens permixtio maris et fœminæ est contra bonum prolis, contra bonum familiæ et contra bonum civitatis, ut statim probabitur. — Dico ergo ad Quæstionem tres Conclusiones. *Prima* est quod honestum est

ad procreandam prolem debite educandam marem et fœminam indissolubili vinculo sibi invicem copulari et etiam obligari. *Secunda Conclusio,* quod honestum est ad procreandam prolem debite educandam marem et fœminam potestatem suorum corporum sibi invicem mutuo et sponte tradere pro usu perpetuo. *Tertia Conclusio,* congruum est donationem istam mutuam a Deo institui et approbari.

Prima Conclusio probatur sic: Hominem velle procreare prolem in specie humana est actus debite circumstantionabilis. Sed iste actus debite circumstantionatur ex tribus, scilicet velle procreare prolem debite educandam, et quod iste actus sit determinatarum personarum maris et fœminæ, et quod ad illum actum indissolubili vinculo obligentur. Iste autem actus est actus matrimonialis, et omnis talis circumstantionatus est honestus. Ergo bonum et honestum est ad prolem procreandam et ad debite educandam marem et fœminam indissolubili vinculo sibi invicem copulari et obligari. *Probatio majoris:* Actus qui de se non est bonus bonitate morali, nec de se malus malitia opposita est actus debite circumstantionabilis; sed procreare prolem est actus non de se bonus bonitate morali, nec de se malus; ergo est de se debite circumstantionabilis. *Probatio minoris:* nam ista *minor* habet tres partes. *Prima pars* ejus probatur sic: quilibet ex charitate tenetur diligere proximum et

prolem suam sicut seipsum; sed quilibet tenetur diligere se ad honestam conversationem et cultum divinum; igitur debet diligere et educare prolem suam debite ad cultum divinum. Hoc *confirmatur* per Augustinum *super Genes. 9.* dicentem: Bonum prolis dicitur non ipsa proles, sed spes ac desiderium quo proles quæritur ut religiose informetur. — *Secunda pars* probatur sic, quia si matrimonium non esset inter personas determinatas, sed esset vaga permixtio, ut ponebat Socrates, hoc esset *primo* contra bonum prolis; *secundo* contra bonum familiæ; *tertio* contra bonum civitatis. *Primum* probatur, quia proles non religiose educaretur, tum ex parte parentum qui non haberent determinatam notitiam suæ prolis saltem pater, et ita non esset sollicitus suæ proli debitam impendere disciplinam, nec e converso proles patri debitam reverentiam et timorem filialem propter quem timorem filius magis obedit patri, et ab eo facilius est disciplinabilis quam ab alio. *Secundum* etiam probatur, quia bonum familiæ consistit in aliqua firma adhæsione personarum principalium familiæ; sed ista firma adhæsio non esset nisi familia cognosceret patrem. *Tertium* etiam patet quia amicitia civium, ut plurimum, est ex determinata propinquitate in gradu certo; sed ibi nulla esset propinquitas in certo gradu quæ esset causa amicitiæ. — *Tertia pars minoris* patet ex parte prima, quia melius est quod proles educatur si parentes sunt indissolubili vinculo copulati.

Secunda Conclusio principalis est quod honestum est ad procreandam prolem debite educandam marem et fœminam potestatem suorum corporum sibi invicem tradere pro usu perpetuo. Quæ probatur sic: In matrimonio expedit marem et fœminam per proprias voluntates vel per verba vel per signa exprimentia eorum voluntates obligari; sed illud non fit nisi per contractum unde nascitur obligatio voluntatum maris et fœminæ; iste autem contractus non est nisi mutua donatio potestatis corporum perpetuo ad illum actum; igitur, etc. *Probatur sic major:* quia illa oblatio vel nascitur ex impositione legislatoris vel ex propriis voluntatibus; sed secundum est magis utilius et magis consonum naturali rationi, quia ex quo oblatio debet esse indissolubilis, expedit quod modus quo fit, sit conveniens indissolubilitati ejus; sed si cogerentur a legislatore sibi conjungi minus sibi placerent, et sic major esset occasio dissensionis futuræ, quia sicut dicitur *20. quæst. 3.:* præsens quod quis non elegit, profecto non diligit, quod autem non diligit facile contemnit.

Tertia Conclusio, quod, scilicet, congruum est dilectionem istam mutuam a Deo approbari, probatur sic: Nullus potest rem alicujus domini alteri obligare, nisi de consensu et approbatione ejusdem domini; sed corpus cujuscunque jure creationis est Dei; igitur nullus potest illud transferre

in dominium alterius, nisi inquantum Deus approbat. Deus autem approbat omne quod est bonum et honestum ; sed bonum et honestum est marem et fœminam matrimonialiter potestatem suorum corporum sibi invicem tradere mutuo, ut patet ex *1. et 2. Concl.;* igitur congruum est Deum istam donationem approbare.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod vir et mulier in libertate voluntatis sunt æquales, et una non est superior altera, et sic potest unus alteri obligari, etc.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod matrimonium non sit a Deo institutum, quia institutio matrimonii fit in illo verbo : hoc nunc os ex ossibus meis ; sed illud facit verbum hominis ; igitur matrimonium institutum fuit ab homine.

Contra. Gen. 1. Dixit Dominus : Crescite et multiplicamini ; sed incrementum erat per matrimonium ; ergo matrimonium fuit institutum a Deo.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico tres Conclusiones. *Prima,* quod matrimonium fuit a Deo institutum. *Secunda* est quando fuit institutum. *Tertia* qualiter fuit institutum.

Prima Conclusio probatur per tertiam rationem factam in *3. Conclus. 2. Quæst.,* scilicet

quod nullus potest alterius rem obligare nisi de consensu ejus cujus est. Sed corpora nostra jure creationis sunt Dei; ergo non possumus ea obligare nisi de consensu Dei. Sed in matrimonio obligantur corpora; ergo oportet quod fiat de consensu Dei, et per consequens matrimonium fuit institutum a Deo. Hinc scribitur *Matth. 19.*: quos Deus conjunxit homo non separet, loquitur ibi Christus de conjunctione matrimoniali.

De secunda Conclusione, scilicet *quando* fuit institutum, dicit una opinio quod matrimonium datum est in officium et datum est in remedium; et sic duplex est ejus institutio, *una* ante lapsum quando datum est matrimonium in officium, *alia* post lapsum quando matrimonium datum est in remedium.

Contra hoc objicitur, quia omnia sacramenta efficaciam habent a sanguine Christi et passione ut exhibita vel promissa; sed si status innocentiæ permansisset, passio Christi non fuisset exhibita; ergo. — Hoc non obstante, dicendum est ut prius, quod matrimonii duplex fuit institutio sicut ponunt antiqui Doctores. Nec valet *instantia,* quia hic quærit quando de facto *sine conditione;* in instantia autem accipitur altera præmissarum *cum conditione,* ideo non potest inferri conclusio de facto sine conditione, quia conclusio semper tenet se cum præmissa debiliori, *ex 1. Prior.* Vel potest dici aliter quod in matrimonio duo sunt, scilicet contractus matrimonii et obli-

gatio indissolubilis; contractus autem matrimonii est a Deo institutus ante lapsum, *Gen. 2.* cum dictum est: hoc nunc os ex ossibus meis; et post lapsum, *Gen. 3.:* multiplicabo ærumnas tuas. Sed quantum ad obligationem indissolubilem instituit Deus matrimonium cum ait: relinquet homo patrem et matrem et adhærebit uxori suæ; adhærebit, inquam, non momentanee, sed semper.

De tertia Conclusione, scilicet *qualiter* fuit institutum, si ejus institutio fuit præceptio. *Dico,* sicut immediate præmissum est, quod duplex est matrimonii institutio; una ante lapsum in *officium,* alia post lapsum non solum in officium sed etiam in remedium. Prima autem institutio matrimonii habuit præceptum, et illud præceptum est affirmativum, sicut dicit Magister, et fuit juris naturalis. Naturale autem jus quædam dictat simpliciter, ut amare Deum; quædam autem dictat ad tempus, sicut quod omnia sunt communia; et isto modo institutio matrimonii sub præcepto fuit, quia quamdiu pauci erant, dictabat jus naturale quod multiplicanda esset species humana ad cultum Dei. Sed cessante illo statu cessavit præceptum, et ideo secunda institutio tempore legis gratiæ habuit indulgentiam, non præceptum.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico sicut Magister dixit, quod Adam a Deo illustratus pro-

phetice locutus est dicendo: hoc nunc os ex ossibus meis; et verbum illud non fuit a semetipso sed a Deo, et ideo hujus sacramenti institutio est a Deo.

Distinctio XXVIII et XXIX.

Hic quæri solet...

Circa Dist. 28 et 29, quæro duas Quæstiones. Primo: *Utrum solus consensus expresus per verba de præsenti causet matrimonium.* Secundo: *Utrum consensus coactus sufficiat ad contrahendum matrimonium.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod solus consensus expressus per verba de præsenti non causet matrimonium, quia omne vinculum ad quod potest sequi copula carnalis sine peccato est matrimonium; sed post consensum expressum verbis de futuro potest sequi copula carnalis sine peccato; ergo non solum consensus per verba de præsenti causat matrimonium. *Probatio minoris,* quia contrahentes per verba de futuro si conjungantur carnaliter tunc isti non fornicantur nec adulterantur, immo sequente inter eos copula carnalis, Ecclesia dicit esse inter illos matrimonium.

In contrarium est Magister *in litera.*

HIC PRÆMITTENDÆ sunt aliquæ distinctiones, et communiter respondendum est ad propositas Quæstiones. Distinctiones præmittendæ sunt quatuor, quia consensus alius est *tacitus*, alius *expressus*, ut notatur *Extrà. qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt c. ult.* Item consensus expressus alius *de præsenti* ut: *accipio te in meam;* alius de futuro, ut: *accipiam te in meam*, sicut notatur *Extra. De sponsalibus in tribus capit.* Item consensus alius *absolutus*, alius *conditionatus* et hoc diversimode secundum diversas conditiones appositas, ut habetur in *prædicta rubrica*. Item consensus alius *liber*, alius *coactus*, ut notatur *Extra. De his quæ vi metusve causa fiunt, c. 1.*, et clarius habetur *3. Ethic. cap. de volunt.* — His præmissis, de consensu coato dicetur in *2. Quæst.*, de aliis autem prosequendo; dico ad Quæstionem quatuor Conclusiones. *Prima*, quod consensus tacitus non facit matrimonium. *Secunda*, quod consensus de futuro verbis etiam expressis non causat matrimonium. *Tertia*, quod consensus de præsenti verbis expressus causat matrimonium. *Quarta*, si consensus conditionatus causat matrimonium.

Prima Conclusio probatur sic: In matrimonio acquirunt conjunges inter se jus in invicem, ut patuit supra *Dist. 26.;* sed quantumcunque velim dare aliquid, nullum jus accipitur illi per voluntatem meam tacitam; igitur in matrimonio non sufficit consensus tacitus. — *Secundo* sic: Si consensus tacitus faceret matrimonium, cum

iste consensus sit occultus et immanifestus, nulla haberetur certitudo matrimonii, quod est inconveniens. *Ultimo* sic: matrimonium est sacramentum; sed sacramentum est signum; ergo causa matrimonii debet esse signum. Sed in consensu tacito nullum est signum; ergo consensus tacitus non facit matrimonium.

Secunda Conclusio probatur sic: In matrimonio debet esse plenus consensus; sed consensus de futuro non est plenus consensus, quia sicut quod de futuro est, non est, ita qui consentit de futuro consentit non plene; ergo. — *Præterea,* in consensu qui causat matrimonium, qui semel consentit, non debet amplius consentire; sed qui consentit de futuro debet iterum consentire; igitur consensus de futuro non causat matrimonium. *Item,* in matrimonio est traditio mutua et libera potestas corporis; sed nullus promittendo tradit illud quod promittit, immo est contradictio quod promittendo de futuro actualiter tradat mutuæ potestati corpus suum; igitur consensus de futuro non causat matrimonium, vel contractum matrimonii.

Ex præcedenti ratione probatur ***Tertia Conclusio*** sic: Ille enim consensus causat contractum matrimonii quo conjuges tradunt sibi potestatem corporum suorum; sed iste est consensus expressus verbis de præsenti; igitur consensus expressus verbis de præsenti est causa matrimonii.

Quarta Conclusio, si consensus conditionatus est causa matrimonii, dico quod consensus conditionatus vel fit per verba de futuro, vel per verba de præsenti. Si per verba de futuro est idem judicium quod de matrimonio per verba de futuro, de quo dictum est in *2. Conclus.* — Notandum autem quod conditio de futuro aut apponitur per modum pœnæ, aut ut determinatio contractus. Si per modum pœnæ, nullius est vigoris pro eo quod matrimonia debent esse libera; ut si quis proponit: promitto contrahere tecum sub pœna centum marcarum. Si autem apponitur ut determinatio contractus, distinguendum est, quia aut ista conditio est honesta vel inhonesta. Si est honesta, stante conditione stant sponsalia, non stante, non stant; ut si quis dicat: contraham tecum si placuerit patri meo, vel si volueris converti ad fidem. Si autem est inhonesta, hoc est dupliciter, quia aut est contra substantiam matrimonii, aut non; si contra substantiam matrimonii, nulla est obligatio, ut si dicat: contraham tecum si procuraveris venena sterilitatis, vel aliquod hujusmodi. Si autem est inhonesta et non contra substantiam matrimonii, ut si dicatur: contraham tecum si furatus fueris, vel, si Deum offenderis, talis conditio pro non adjecta habenda est. — Si autem consensus fiat per verba de præsenti, aut conditio est præterita, aut præsens, aut futura. Si conditio est præterita, ut: accipio te in meam si mortuus est pater tuus; vel de præsenti, ut: accipio te in meam si tu es virgo, stante condi-

tione stat matrimonium. Si autem conditio est de futuro, aut futuri necessarii aut futuri contingentis. Si futuri necessarii, ut: accipio te in meam si sol oriatur cras, tunc stat matrimonium; si autem conditio est contingens, dico quod non est matrimonium, eo quod consensus dependet de futuro sicut conditio, et ideo judicandum est tunc sicut de futuro. Nec est matrimonium nisi carnalis copula subsequatur, quia tunc intelligitur a conditione apposita recessisse.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE hujus Quæstionis, Ecclesia dicit inter eos esse matrimonium, ut arguebatur, et sic *major* debet sane intelligi vel totaliter negari.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod consensu coactus sufficiat ad contrahendum, quia baptizatus timore pœnarum est baptizatus et cogendus est ad observantiam fidei christianæ, ut habetur *Extra. De baptismo et ejus effectu. c. Majores;* igitur a simili contrahens matrimonium coactus vel timore pœnarum vere contrahit et est cogendus tenere matrimonium spirituale quam carnale; sed consensu coactuo impedit matrimonium carnale; ergo consensus coactus sufficit ad contrahendum matrimonium. *Consequentia* patet a simili, quia sicut ibi est matrimonium spirituale, ita hic est matrimonium carnale; ergo.

Contra. Non est minus favorabile matrimonium spirituale quam carnale; sed consensus coactus impedit matrimonium spirituale; igitur, etc. *Probatio minoris,* quia consensus coactus impedit professionem religionis, ut habetur *20. q. 3. c. Præsens.*

AD SECUNDAM QUÆSTIONEM qua quæritur: Utrum consensus coactus sufficiat ad contrahendum matrimonium, est una opinio quæ duo dicit. *Primo* enim dicit quod nullus potest cogi ad consensum interiorem, potest tamen cogi ad consensum exteriorem propter minas, ut dicat verba exprimentia consensum. *Secundo* dicit quod Ecclesia præsumit illum consensum qui sufficit ad matrimonium contrahendum; voluntas enim coacta voluntas est secundum Augustinum.

Contra primum dictum objicitur sic: Quicunque cogitur ad aliquid quod non potest esse sine alio absque peccato mortali cogitur ad illud aliud; sed iste per te cogitur metu ad dicendum verba exteriora ad exprimendum consensum; sed illa non possunt esse sine consensu interiori sine peccato mortali; igitur cogitur ad consensum interiorem. *Minor* quantum ad *primam partem* est tua; quantum autem ad *secundam,* patet, quia præbens in matrimonio consensum exteriorem sine interiori consensu facit mendacium perniciosum, quod est peccatum mortale. — Ista autem ratio tota confirmatur in exemplo duplici. *Primo,* si alicui non liceret consentire interius, nullus metus deberet eum inducere ad proferendum verba exterius, sicut esset de religioso qui nullo metu deberet induci ad dicendum hæc verba; aut enim

est consentiens animo, et peccat mortaliter contra votum; aut non consentiens, et peccat mortaliter mentiendo perniciose. *Aliud exemplum:* si quis violentiam inferens isti ut accipiat illam, etiam per violentiam exigeret ab eo tale juramentum: *Jura ad sancta Dei Evangelia quod sine metu consentis in illam,* talis nullo modo debet ex aliquo metu ad istud juramentum induci, quia est peccatum mortale jurando mendaciter. Igitur a simili, nullo metu potest ille induci ad accipiendum istam verbo exterius, nisi sic accipere sit licitum; non est autem licitum nisi ut conjungitur consensus exterior consensui interiori.

Sed secundum dictum posset tolerari sic: Ecclesia semper præsumit pro meliori parte, ut patet *Extra. De regulis juris, Estote misericordes. cap. 2.:* quæ dubia sunt quo animo fiant, ut ibi dicitur, in meliorem partem interpretemur. Sed in consensu coacto dubium est in proposito quo animo fiat, igitur in meliorem partem interpretari debet. Sed iste est consensus interior absque metu; igitur Ecclesia sic præsumit. Ad istam igitur Quæstionem sunt duo videnda. *Primo* qualiter potest esse consensus coactus. *Secundo,* si ille sufficiat ad contractum matrimonii.

De primo dico tres propositiones. — *Prima* quod voluntas non potest simpliciter cogi ad actum volendi; quia cum violentum sit, *ex 3. Ethic.,* cujus principium est ab extra non conferente vim passo; et hoc accipitur, quod coactum

sive violentum est cujus principium est totaliter ab extra. Sed principium actus volendi non totaliter est ab extra, cum sit actio manens in agente, *1. Ethic.* et *9. Metaph.;* ergo voluntas non potest simpliciter cogi ad actum volendi.

Secunda propositio est: habens voluntatem potest cogi ad aliquam passionem ut puta ligari, vel ad aliquam actionem instrumentalem quæ tamen non est actio sua, ut puta, quod quis percutiat manu alterius utendo, sicut dixit sancta Lucia Paschasio: et si per manum meam sacrificium facias Deus hoc deridet.

Tertia propositio est quod habens voluntatem potest cogi ad aliquam actionem humanam non simpliciter, sed secundum quid, metu scilicet majoris mali quam sit ille actus, ut metus mortis; unde talis metus dicitur posse cadere in constantem virum vel virtuosum.

Et tunc oportet statim videre ***de secundo,*** videlicet si iste consensus modo prædicto coactus sufficiat ad contractum matrimonii. Et dico quod non, ut habetur expresse *Extra. De sponsalibus, cap. cum locum,* et *cap. seq. Consultationi.* §. *Sane.* Si autem quæratur quæ est ratio quare iste consensus sic coactus non sufficit ad contractum matrimonii, dicitur quod ratio sumitur a causa formali illius contractus, et a causa efficiente a qua est talis formalis contractus, et a causa finali propter quam efficiens dedit contractui talem formam.

Primum patet, quia iste contractus est datio, et licet non liberalis datio, quia dat ut detur sibi æquale, tamen libera datio, quia contra rationem dationis est quod non sit libera. Sed ubi est coactio ibi non est libertas, ut habetur in *cap. prœallegato, Cum locum,* quod consensus habet locum ubi metus vel coactio intercedit.

Secundo, patet idem a causa efficiente; nam Deus instituit talem translationem potestatis corporum, ut esset mere libera, unde dicitur *Gen. 2.* Adhærebit uxori suæ; sed ubi est adhæsio et non coactio ibi est libertas; ergo consensus coactus non sufficit ad contractum matrimonii. In signum hujus, parentes Rebeccæ dixerunt, *Gen. 14.:* vocemus puellam et quæramus ejus voluntatem.

Tertio, patet illud ex parte finis qui est proles et indissolubilitas vinculi, oportet enim illam donationem esse liberam, quæ est perpetua, quia ut dicitur *2. q. 3. c. Præsens,* quod quis non diligit facile contemnit. Sed ista donatio ex vinculo indissolubili est perpetua et debet esse libera et non coacta.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, dico quod non tenet consequentia, nec est simile propter tria: *Primo,* quia conditio baptizati efficitur melior, quia efficitur filius Ecclesiæ, non autem sic in matrimonio. *Secundo,* quia voluntas superioris ratificat per talem consensum coactum aliquem fieri filium Ecclesiæ, non sic autem ratificat matrimonium coactum propter primam rationem factam circa finem Quæstionis. *Tertio,*

quia in baptismo non est ita proprie matrimonium sicut adoptio; bene autem potest minus de voluntario sufficere in adoptato quam in contrahente matrimonium, unde non habens usum rationis potest adoptari sed non desponsari, etc.

Distinctio XXX et XXXI.

Nec solum coactio impedit...

Circa Distinct. 30 et 31. quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum consensus erroneus sufficiat ad contrahendum matrimonium.* Secundo: *Utrum inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium.* Tertio: *Utrum tria sint bona matrimonii quæ Magister ponit in litera, scilicet fides, proles et sacramentum.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur :

Videtur quod consensus erroneus sufficiat ad contrahendum matrimonium, quia inter Jacob et Liam fuit verum matrimonium, alias fuisset cum ea fornicatus. Sed Jacob credidit per errorem eam esse Rachelem; igitur, etc.

In oppositum est Magister *in litera.* Et *11. q. 1. per totum.*

In ista Quæstione est *primo* una distinctio ponenda. *Secundo* est Quæstio dissolvenda. *Tertio* sunt aliqua dubia removenda. *Distinctio* ad præsens est ista, quod in matrimonio potest esse quadruplex error, scilicet error *personæ,* error *for-*

tunæ, error *conditionis,* et error *contractus* vel consensus matrimonialis, puta quando alter conjugum contrahit animo simplici, alter vero contrahit dolose utens verbis et signis sine animo contrahendi. — Hac distinctione præmissa dico ad Quæstionem quatuor Conclusiones. *Prima* est quod error personæ impedit matrimonium nisi superveniat consensus. *Secunda* conclusio, quod error fortunæ non impedit matrimonium. *Tertia* conclusio, quod error conditionis impedit matrimonium. *Quarta* conclusio, quod erroneus consensus impedit matrimonium.

Prima Conclusio probatur: Consensus sequitur cognitionem secundum Augustinum dicentem quod invisa diligere possumus, incognita nequaquam; ergo qui consentit in eum de quo cogitat, sed credens hunc esse alium, de isto non cogitat; ergo in isto non consentit. Sed in matrimonio necessario requiritur consensus; ergo non est ibi matrimonium.

Secunda Conclusio, videlicet quod error fortunæ non impedit matrimonium, sicut error circa pulchritudinem vel divitias et honores et hujusmodi, quia nullus error impedit matrimonium nisi solus ille qui est de respectu eorum quæ sunt in matrimonio essentialia; sed bona fortunæ non sunt essentialia in matrimonio; igitur error fortunæ non impedit matrimonium.

Tertia Conclusio, quod error conditionis, sicut est servitus, quando videlicet quis credit aliquem esse liberum et est servus, talis inquam error

impedit matrimonium, quia servus non potest dare potestatem sui corporis alteri; sed ista donatio requiritur necessario in matrimonio; igitur. — Sed quia ista Conclusio posset male intelligi, ideo notandum secundum aliquos doctores quod error conditionis potest esse triplex in personis, quia aut est *paris* conditionis, ut cum servus contrahit cum ancilla; aut *melioris* conditionis, ut quando servus contrahit cum libera; aut *deterioris* conditionis, ut quando liber contrahit cum ancilla. In duobus primis casibus, error non impedit matrimonium; in tertio vero impedit contrahendum et dirimit jam contractum, nisi post cognitionem conditionis assentiat verbo vel facto. Et de hoc erit sermo infra Dist. 36.

Quarta Conclusio, si error consensus impedit matrimonium, puta quando alter conjugum contrahit animo simplici et alter dolose utens verbo sine animo contrahendi, dico quod in facie Ecclesiæ sit matrimonium, tamen in facie Dei iste error impedit matrimonium, quia ad aliquem effectum requiruntur duo, unum tanquam principale et alterum tanquam minus principale; si deficiat quod est magis principale et ponatur id quod est minus principale non sequitur ad illud effectus. Sed ad matrimonium requiritur consensus tanquam principale, et verbum tanquam minus principale.

Occurrunt autem hic duo dubia. *Primum:* esto quod aliquis ad extorquendam carnalem copulam dicat verba, animo tamen non intendens

contrahere, nunquid alia persona simplici animo contrahens obligatur. Videtur quod sic, quia ex parte ejus sunt tam consensus quam verba quæ sunt causa obligationis in matrimonio. — *Secundum dubium:* esto quod dolose contrahens processu temporis exprimat dolum suum alteri personæ quæ contraxit secum in bono animo, ista non potest recedere nec reddere debitum, stante conscientia de dolo, propter periculum fornicationis, et sic remanet perplexa.

Ad *primum dubium* dico quod quia contractus matrimonii non claudicat, ut sit matrimonium ex altera parte tantum, et ideo si secunda persona non dat consensum, non est ibi contractus matrimonii, et sic altera persona non obligatur. — Sed tunc remanet *secundum dubium,* ad quod dicunt aliqui quod illa persona non potest reddere debitum stante conscientia de dolo alterius; nec potest recedere, quia exponeret se periculo fornicationis. *Alia via* est melior, quod talis persona non facit sibi conscientiam quod alter dolose consenserit, sed quod modo mentitur et alias vere consenserit, sicut est de illo qui dixit uxori quod cognovisset matrem uxoris; talis enim non tenetur reddere debitum marito sic asserenti.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* de Jacob et Lia, sive Jacob excusetur sine non, dico quod consensit in Liam novo consensu, et hoc forte propter verba Laban dicentis: non est consuetudinis in loco isto ut minores prius tradantur ad nuptias.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod inter Mariam et Joseph non fuit verum matrimonium, quia *17. q. 1. Sunt quædam,* dicitur sic: voventibus non solum nubere, sed velle nubere, damnabile est; sed Virgo voverat virginitatem, juxta illud *Luc. 2.:* quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco; ergo, etc.

In oppositum est Magister *in litera,* et accipitur ex Evangelio *Matth. 1.:* cum esset desponsata Maria Joseph.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico tres Conclusiones. *Prima* est quod decuit Matrem Christi vovere virginitatem. *Secunda Conclusio* est quod decuit Matrem Christi esse virginem et alicui desponsari matrimonio. *Tertia Conclusio,* quomodo stant ista, quod aliqua cum voto virginitatis vero sit alicui matrimonio sociata.

Prima Conclusio probatur dupliciter. *Primo:* Decuit Christum qui est speculum sine macula habere habitaculum seu matrem incorruptam re et voluntate; sed perfecta incorruptio voluntatis est in voto castitatis; ergo decuit matrem Christi vovere et servare virginitatem. — *Secundo* sic: Decuit matrem Christi habere omnis sanctitatis et puritatis privilegium; sed omnis puritatis privilegium non potest haberi sine virginitate; ergo, etc.

Secunda Conclusio ad præsens probatur sic triplici congruentia, scilicet propter signum, propter infamiæ vitationem, et propter divini consilii occultationem. Propter *signum* quidem quia Ecclesia debuit per aliquam significari; sed nulla est propinquior ad signandam Ecclesiam quam mater Christi, quia Ecclesia est virgo, mater et sponsa; ergo decuit matrem Christi esse virginem et sponsam. Propter *infamiæ vitationem,* quia, ut ait Ambrosius, sciebat Dominus teneram esse Virginis verecundiam et lubricam famam pudoris, ideo maluit alios de suo ortu quam de matris pudore dubitare. Propter divini *consilii occultationem,* unde Augustinus: quæ fuit necessitas ut desponsata esset Virgo Joseph nisi propterea quatenus hoc sacramentum diabolo celaretur.

Tertia Conclusio, qualiter stat simul in virgine votum virginitatis et verum matrimonium, dupliciter declaratur. Quia enim inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium hoc dicunt multæ auctoritates sanctorum quas ponit Magister *in litera,* ideo hoc non est probandum, sed assumptum est declarandum, scilicet quomodo inter eos cum virginitate Matris Christi fuerit verum matrimonium. *Hoc declaratur primo* sic: Beata Virgo voverat virginitatem sub conditione scilicet nisi Deus aliter vellet et disponeret; sed cum voto sic conditionato stat matrimonium; ergo, etc.

Sed contra. In omni quantumcunque absoluto intelligitur hæc conditio, si placet Deo. Igitur cum ista conditione sic intellecta stat votum absolutum. *Præterea,* quia votum istud fuerit absolutum clare intelligitur ex illo verbo Virginis ad Angelum : Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco ; si enim fuisset votum conditionatum, tunc nulla esset quæstio, quia cum non esset sterilis, si fuisset cognita concepisset. Ideo,

Declaratur secundo modo sic : In contractu matrimonii est mutua donatio corporis ad copulam carnalem nonnisi sub conditione implicita, videlicet si petatur, unde contrahentes cum proposito statim vovendi castitatem, vere contrahunt; ideo ubi est certitudo quod nunquam ponetur in effectu talis conditio, scilicet quod neuter conjugum nunquam petet debitum copulæ carnalis, ibi in nullo præjudicat voto castitatis contractus matrimonialis. Sed hic fuit talis certificatio ; igitur cum voto castitatis in Virgine potuit stare et stetit contractus matrimonii. *Probatio minoris;* nam habemus *Matth. 1.* quod Angelus instruxit Joseph dicens : noli timere accipere Mariam conjugem tuam, multo fortius concluditur quod ipsa a Deo vel ab angelo fuit edocta: noli timere accipere Joseph virum justum in conjugem tuum, quia Spiritus Sanctus dabit tibi eum in custodem et testem virginitatis tuæ, qui tecum pari voto contineat.

TUNC AD ARGUMENTUM *in contrarium* quando dicitur quod voventibus non solum nubere, etc.,

dico quod debet intelligi ista auctoritas de volentibus nubere secundum communem legem ad quorum velle nubere sequitur actus.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur :

Videtur quod non sint ista tria bona matrimonii quæ ponit Magister *in litera,* scilicet fides, proles et sacramentum. Quod non sacramentum, quia sacramentum secundum se est formaliter bonum ; ergo non est aliis bonis bonum. Similiter non est ibi bonum fidei, quia inter adulterum et adulteram est verum matrimonium, et tamen non est ibi bonum fidei. Similiter non est ibi bonum prolis, quia inter steriles est verum matrimonium, et tamen non est ibi bonum prolis.

Contra. Augustinus, *De bono conjugali* dicit quod tria sunt bona conjugii, scilicet fides, proles et sacramentum.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dicitur uno modo quod contrahens matrimonium obligat se ad actum copulæ carnalis ad minus si petatur, et certitudo de non petendo in paucissimis habetur. In illo autem actu privatur homo magno bono, scilicet usu rationis secundum Philosophum 7. *Ethic.* quia talis actus furatur intellectum sæpissime sapientis ; igitur nullus debet contrahere matrimonium nisi sint aliqua bona recompensabilia istam jacturam usus rationis. Ista autem bona sunt sacramentum, fides et proles, quæ

secundum sanctos excusant istum actum carnalem.

Contra, quia in statu innocentiæ fuisset matrimonium habens ista bona, nec tamen fuissent tunc excusantia illum actum carnalem; igitur nec tunc fuissent ponenda; igitur non præcise ista sunt ponenda tamquam excusantia actum illum. — *Præterea,* inter Mariam et Joseph fuit verum matrimonium, *ex præc. Quæst.,* in quo non oportuit ponere ista tria tanquam excusantia. — *Præterea,* multo magis privatur homo usu rationis per somnum quam per istum actum, quia in somno est quasi mortuus; igitur nullus secundum rectam rationem debet se exponere somno nisi essent bona excusantia. Hic dicitur quod sunt ibi bona aliqua excusantia scilicet necessitas naturæ et confortatio organorum. Aliter dicitur quod non est simile, quia aliquis non patitur proprie damnum in somno sicut in illo actu, quia post somnum vigoratur intellectus, post istum autem actum habetatur.

Quidquid autem sit de istis rationibus dicitur ad Quæstionem quod tria prædicta sunt bona matrimonii, quia ad hoc ut matrimonium habeat esse completum, tria sunt necessaria, scilicet *institutio, usus* et *fructus.* Ratione institutionis est bonum sacramenti; ratione usus est bonum fidei; sed ratione fructus est bonum prolis. — Vel sic secundum Scotum: In matrimonio tria sunt; aliquod tanquam bonum intrinsecum cui correspondet bonum sacramenti; aliud tanquam finis

proximus cui correspondet bonum fidei; aliud tanquam finis ultimus cui correspondet bonum prolis.

TUNC AD ARGUMENTUM PRINCIPALE. Habet enim illud argumentum tres partes. *Ad primam partem* patet quod ista non sunt tria bona sacramenti matrimonii ut est signum sensibile, sed sunt tria bona matrinonii proprie accepti, scilicet vinculi indissolubilis manentis post contractum, et illud non est inconveniens esse bonum aliis bonis. — *Ad secundam partem* argumenti dico quod semper bonum fidei est in obligatione, licet non semper sit in executione, sicut est etiam in aliis contractibus mutuis. — *Ad tertiam partem* argumenti dico quod oblatio non semper est absolute ad bonum prolis, sed sub conditione, scilicet si eveniat, et non procurandum studiose oppositum ne eveniat.

Distinctio XXXII.

Quod vero sine consensu...

Circa Dist. 32 et 33 quæro quatuor Quæstiones. Primo: *Utrum in matrimonio sit simpliciter necessarium reddere debitum petenti.* Secundo: *Utrum bigamia fuerit aliquando licita.* Tertio: *Utrum bigamus ante baptismum possit post baptismum ad sacros Ordines promoveri.* Quarto: *Utrum virginitas sit virtus.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod in matrimonio non sit simplipliciter necessarium reddere debitum petenti, quia nullus simpliciter obligatur ad peccandum mortaliter; sed reddere debitum est peccatum mortale; ergo, etc. *Probatio minoris,* actus seu usus rationis est majus bonum quam actus cujuscunque virtutis; sed in illo actu privatur ille usu rationis, 7. *Ethic.;* ergo privat se maximo bono, et per consequens peccat mortaliter.

Contra. 1. ad Cor. 7. dicitur: vir uxori debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Et probat, quia vir non habet potestatem sui corporis sed uxor, et e converso.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tria videnda, *Primo* in genere si simpliciter reddere debitum est necessarium petenti. *Secundo,* magis in specie, si illud est necessarium pro omni loco et tempore. *Tertio,* si actus conjugalis sit semper sine peccato.

Quantum ad primum, dico quod aliquis potest juste non reddere debitum petenti et hoc tripliciter. *Primo* si alter conjugum amisit jus petendi. *Secundo* si alter conjugum non habet jus reddendi pro tunc. *Tertio* si alter conjugum obligatur ad non reddendum debitum vinculo fortiori.

Primum patet in fornicatione conjugis; tunc enim innocens non tenetur reddere debitum lapso, quia lapsus in fornicationem amisit jus petendi. Si autem uterque lapsus sit, ut patet *De adulterio et stupro c. Tua.* paria delicta mutua compensatione tolluntur.

Secundum patet quando aliqui contrahunt matrimonium per verba de præsenti et est inter eos matrimonium ratum, et tamen licitum est postmodum ingredi religionem; sed si teneretur statim reddere debitum teneretur se reddere inhabilem ad religionem, quod est falsum.

Tertium patet, quod non tenetur reddere debitum petenti si obbligatur ad non reddendum vinculo fortiori, utpote si alter conjugum infirmetur, et redditio debiti vergat in detrimentum propriæ incolumitatis; tenetur enim magis diligere propriam incolumitatem quam istud debitum alteri conjugi. Consimiliter fortiori vinculo tenetur non

occidere fœtum in utero prægnantis, vel non esse causa abortus, quam istud reddere. Igitur ubi est probabile periculum de extinctione fœtus vel de abortu faciendo non tenetur reddere debitum. Similiter majori præcepto tenetur non agere unde proles nascatur leprosa, quæ posset alias procreari sana, quam pro nunc satisfacere voluntati mulieris; ut in pluribus autem puer tempore menstrui conceptus nascitur leprosus; igitur tunc non tenetur reddere debitum. — *Confirmatur,* quia non sine causa in lege mosaica accedens ad mulierem menstruatam debuit mori; mors autem non intelligitur nisi pro peccato mortali et gravi; ergo non videtur probabile quin implicite sit prohibitum hoc in lege evangelica quæ est lex charitatis et castitatis.

Sed contra hoc instatur quia tunc uxori leprosæ vir sanus non deberet reddere debitum, quia est contra bonum prolis quæ nasceretur leprosa, et contra incolumitatem propriam quia posset ex tali actu incurrere lepram, cujus tamen oppositum habetur. *Extra. De conjugio leprosorum c. 1.* quod licet conjugi leprosæ conjux sanus vel leprosus debeat debitum reddere secundum istud capitulum præallegatum, non tamen sequitur quod mulieri tempore menstruorum, quia ibi non est contra bonum prolis quod procreatur leprosa, immo magis esset contra bonum prolis quod nunquam procrearetur; de ista autem matre nunquam procreatur si propter lepram vitetur; hic autem et si non procreetur tempore menstruorum tamen

procreabit postea, et tunc sana, nunc autem leprosa.

De secundo Articulo magis videndum est in specie si pro omni *loco* et *tempore,* sit debitum reddendum petenti. *De tempore* autem sciendum est quod tempus dupliciter accipitur hic in proposito, quia est tempus quo conjuges subjacent infirmitatibus, et est tempus quo vacant solemnitatibus. Ad reddendum debitum tempore infirmitatum, dictum est in *Art. præc.* Sed de redditione debiti tempore solemnitatum, dicit Apostolus *1. Cor. 7.* Nolite fraudare invicem nisi forte ex consensu ut vacetis orationi ad tempus quia, ut ponit Magister, debitum est reddendum illo tempore petenti sed non petendum, et reddi potest sine culpa sed non potest peti sine culpa. *De alio,* si in omni *loco* est reddendum debitum petenti, dico quod in loco sacro regulariter abstinendum est, quia non statim imminet periculum fornicationis, qui possunt cito ad locum non sacrum venire. Si tamen diu necesse esset eos commanere in loco sacro, et aliud non obstaret, teneretur reddere debitum petenti. Nec forte ex hoc si actus esset occultus locus sacer esset interdictus, nec oportet cultum divinum ibidem publice prætermitti.

De tertio Articulo, si actus conjugalis semper sit sine peccato, dico quod coitus conjugalis est triplex. Aliquando est *meritorius,* ali-

quando *licitus,* aliquando *illicitus,* et intelligitur illicitus quantum ad peccatum veniale et mortale. Coitus vero *meritorius* duplex est, quia aliquando fit causa prolis procreandæ ad cultum divinum sicut fuit in antiquis patribus. Aliquando fit causa reddendi debitum uxori, *1. ad Cor.:* vir uxori debitum reddat; iste enim coitus est justitiæ et per consequens meritorius. — Aliquando est coitus *licitus,* quando scilicet homo movetur ad coitum conjugalem causa fornicationis vitandæ, secundum quod dicit Apostolus *1. ad Cor.:* ergo unusquisque suam propriam uxorem habeat propter fornicationem vitandam. Iterum est coitus conjugalis permissus fragilis cum aliquis coit cum uxore sua quærendo in ea delectationem suam, quam in alia non quæreret, postponendo tamen delectationem suam illi delectationi quæ est in Deo; et ad istum coitum sequitur peccatum, quia delectatur in creatura, sed tamen veniale eo quod postponit illam delectationem ei quæ est in Deo. — Est alius coitus qui dicitur *illicitus,* sicut quando quis coit cum uxore sua causa libidinis explendæ sicut faceret cum meretrice quærendo meretriceas blanditias, et ad talem coitum sequitur peccatum mortale.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* nego *minorem.* Ad *probationem* dico quod perpetuus usus rationis, est majus bonum quam actus cujuscunque virtutis; et ideo qui per aliquem actum privaret se perpetuo usu rationis, peccaret morta-

liter, sed carentia usus rationis pro momento non est tantum malum sicut actus oppositus actui virtutis. Si etiam talis carentia usus rationis esset peccatum mortale, sequeretur quod dormiens semper peccaret mortaliter.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur :

Videtur quod bigamia nunquam fuerit licita, quia nihil est licitum quod est contra legem naturæ ; sed bigamia est contra legem naturæ, ut ponit quædam glossa, de Lamech qui primus inducit bigamiam.

Contra. Gen. 6. patet quod Abraham habuit Saram et Agar ; igitur aliquo tempore fuit licita bigamia.

AD QUÆSTIONEM patet quod bigamia aliquando fuit licita, quia non est verisimile quod sancti Patres veteris testamenti fecerint aliquid illicitum maxime publice illicitum; sed patet ex Scriptura veteris testamenti, quod Patres tunc erant bigami, sicut patet de Abraham, *Gen. 16.*; similiter de Jacob, *Gen. 29.,* qui habuit quatuor uxores ; similiter de David, *2. Reg.,* qui habuit quinque ; et ergo bigamia aliquando fuit licita. Sed difficultas oritur ex Quæstione propter duo. *Primum* est quod justitia commutativa requirit æqualitatem *5. Ethic.* per hoc enim distinguitur a justitia distributiva quæ requirit proportionem, justitia autem commutativa requirit æqualita-

tem. Sed in matrimonio est justitia commutativa; igitur requirit æqualitatem. Sed in bigamia non est æqualitas, quia unus habet plures, et plures non habent nisi unum; ergo non est ibi justitia, et per consequens non est licita. — *Secundum* unde oritur difficultas est quia, ut tangebatur in arguendo, quod est contra legem naturæ nullo modo est licitum; sed bigamia est hujusmodi; ergo nullo modo est licita. Ideo sunt duo declaranda: *Primum* quomodo in bigamia est justitia commutativa et non æqualitas. *Secundum,* quomodo bigamia non est simpliciter conrta legem naturæ.

Primum declaratur dupliciter: *primo* ex parte instituentis contractum; *secundo* ex parte contractus. Primo modo: justitia commutativa requirit æqualitatem commutatorum quantum est possibile ad illum finem propter quem commutantur; sed in contractu matrimonii est commutatio propter duplicem finem, scilicet propter prolem procreandam et propter fornicationem vitandam; ergo justitia commutativa in contractu matrimonii requirit æqualitatem quantum est possibile propter duplicem finem prædictum. Sed primum corpus viri est majoris valoris quam corpus mulieris, quia pro eodem tempore vir potest plures fœcundare et una non a pluribus fœcundari; igitur propter istum finem est optima æqualitas. Propter alium finem, scilicet propter fornicationem vitandam, corpus viri et corpus mulieris sunt æqualis valoris; et ideo ex ista parte non est completa

ratio justitiæ nisi superior dispenset legem declarando vel eam aliquo tempore revocando. Sic autem in proposito fuit; licet enim esset institutum ut uni una sociaretur et e converso, tamen ad multiplicandum et generandum Dei cultores fuit aliquando dispensatum. — *Secundo* declaratur hoc idem ex parte contractus sic: quando aliquid ordinatur ad aliquem finem principalem et ad alium finem minus principalem, rationabile est uti illo modo quo magis valet ad finem principaliorem, licet per hoc aliquid detrahitur fini minus principali. *Exemplum:* cibus valet ad delectationem quæ est minus principalis, et ad nutritionem quæ magis est principalis secundum rectam rationem. Utendum igitur est cibo eo modo quo plus valet ad nutritionem licet in hoc minus valeat ad delectationem, sed contractus matrimonii est propter prolem tanquam propter finem principalem, et est secundario propter fornicationem vitandam; igitur secundum rectam rationem debent contrahentes sic commutare ut commutatio plus valeat ad procreationem licet minus valeat ad illam redditionem, et sic tali modo fit commutatio corporis unius viri pro pluribus corporibus mulierum. Si autem est hoc absolute faciendum, igitur tempore necessitatis necessario faciendum.

Ad evidentiam autem secundæ difficultatis est sciendum quod aliquid dicitur de lege naturæ dupliciter. *Uno modo* primario quod est sicut principium practicum simpliciter notum lumine ratio-

nis naturalis, vel sicut conditio demonstrata ex illis principiis. *Alio modo* secundario quod est consonum dictamini rationis naturalis pro loco et tempore. — Contra primum nulla cadit dispensatio et ideo oppositum ejus simpliciter est peccatum, sed contra secundum bene cadit dispensatio in casu, et isto modo monogamia est de lege naturæ, bigamia vero contra legem naturæ. Sed in hoc quod dictum est in casu cadit dispensatio et per hoc patet ad argumentum principale.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod bigamus ante baptismum possit post baptismum ad sacros Ordines promoveri, quia ut dicitur *Dist. 26. c. 1.* et est Hieronymi *in Epist. ejus ad Occeanum:* qui ante baptismum conjugem habuit, quæ habuit duos viros, non ei imputatur; sed imputaretur hoc sibi si non posset ad sacros Ordines promoveri; igitur, etc.

Contra. — Dist. 26., et accipitur a B. Augustino super *Epist. ad Titum,* ubi dicitur quod acutius intelligunt qui negant bigamum ad sacros Ordines promovendum; ergo, etc.

AD ISTAM QUÆSTIONEM patet per omnes quod hujusmodi bigamus non potest ad sacros Ordines promoveri ut ponitur in Canone, *Dist. 26. c. prællegato. Acutius et fit una.* Sed si quæras quæ sit causa irregularitatis in bigamia ante baptismum; respondetur tripliciter secundum tres opiniones.

Una opinio dicit sic: per baptismum solum deletur peccatum et sequela peccati; sed bigamia non est peccatum nec sequela peccati; igitur. Et per hoc patet illud de homicidio ante baptismum commisso; nam homicida ante baptismum potest ad sacros Ordines promoveri post baptismum et non bigamus, quia homicidium est peccatum et maxime si peccat occidendo, sicut est in homicidio voluntario, et ideo tollitur per baptismum.

Contra. Esto quod bigamus peccet in bigamia, puta illicite contrahendo, sequitur quod ille contractus cum sit peccatum vel annexum peccato delebitur in baptismo. — Præterea, si ex ista ratione esset necessario irregularitas in bigamia, quia non est peccatum nec sequela peccati, sequeretur quod non posset Ecclesia istam irregularitatem tollere, quia non potest bigamia tribuere quod sit ex se peccatum vel sequela peccati. — Præterea, Augustinus *in cap. præalleg. 26. Acutius* dicit quod si fœmina cathecumena vitiata est, non potest post baptismum inter virgines consecrari; sed possibile est istam vitiationem seu corruptionem ante baptismum fuisse peccatum; ergo illud peccatum non deletur per baptismum quantum ad sequelam correspondentem sibi.

Alia opinio dicit sic quod aliqua infamia est sequens actum ex notitia actuali, aliqua infamia sequens actum propter defectum significationis. Primam autem infamiam tollere potest Ecclesia, secundam autem non potest tollere. Nunc autem homicidium inducit irregularitatem propter statu-

tum Ecclesiæ, ideo Ecclesia potest tollere. Sed bigamia inducit irregularitatem non propter statutum Ecclesiæ, sed propter defectum significationis, ideo Ecclesia non potest hanc irregularitatem tollere.

Sed diceres: quomodo est ibi defectus significationis. *Dicitur* quod sacerdos repræsentat personam Christi, ideo non debet habere aliquid quod repugnet personæ Christi; sed Christus est unicus sponsus unius Ecclesiæ, et Ecclesia unica sponsa Christi; ergo qui habet oppositum hujus non recte repræsentat Christum. Sed bigamus qui habuit duas, vel una quæ habuit duos habet aliquid quod repugnat isti conjunctioni Christi et Ecclesiæ; igitur. — *Contra.* Si irregularitas bigamiæ esset ex aliquo priori quam ex statuto Ecclesiæ, Ecclesia non posset ibi dispensare, cujus contrarium habetur *Dist. 34. can. Lector,* ubi Papa Martinus dispensat et concedit Lectorem qui duxit viduam posse in subdiaconum promoveri.

Respondetur quod in primitiva Ecclesia Subdiaconatus non erat sacer Ordo, et ideo Martinus concessit quod bigamus posset ordinari in subdiaconum et non ultra ascendere. — Contra: *Dist. 5. c. Si quis viduam,* habetur quod Lucius Papa dispensavit cum Panormitano Archiepiscopo, qui fuit bigamus.

Est igitur tertia opinio quæ dicit quod causa irregularitatis non est nisi statutum Ecclesiæ. Eodem modo dicit quod causa quare irregularitatis pœna de homicidio remittatur in baptismo,

irregularitatis autem pœna de bigamia non remittatur in ipso baptismo non est nisi statutum Ecclesiæ volentis hanc pœnam remitti, hanc non remitti. Unde per specialem dispensationem potest tolli, ut patet in duobus casibus præallegatis.

AD ARGUMENTUM *in contrarium,* vel Hieronymus negatur sicut communiter canonistæ negant eum, tenentes Augustinum, vel exponi potest: crimina non obsunt quantum scilicet ad gratiam recipiendam, obsunt tamen quantum ad gradum dignitatis in Ecclesia habendum. Et accipitur ista expositio ex can. Ambrosii: una tantum.

QUÆSTIO IV.

Ad quartam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod virginitas non sit virtus, quia cui non competit definitio virtutis, illud non est virtus; sed virginitati non competit definitio virtutis; igitur, etc. Probatio *minoris,* quia virtus secundum suam definitionem consistit in medio, ex 2. *Ethic.;* sed virginitas non consistit in medio, quia tenet extremum, ideo non competit ei definitio virtutis.

Contra. Cui competit definitio, et definitum; sed virginitati competit definitio virtutis; igitur. Probatio *minoris,* quia secundum Augustinum, virtus est bona qualitas mentis; sed ista definitio competit virginitati; igitur virginitas est virtus.

HIC SUNT TRIA VIDENDA. *Primo,* si virginitas est virtus. *Secundo,* si continentia virginalis est melior continentia conjugali. *Tertium* est, quod est prænium continentiæ virginalis.

De primo dico quod continentia virginalis tria dicit: *Primum* est abstinentia ab omni coitu illicito. *Secundum* est abstinentia ab omni coito licito. *Tertium* est integritas mentis et carnis. Quantum ad primum, virginitas dicit virtutis habitum; quantum ad secundum dicit virginitatis statum; quantum ad tertium dicit decorem et ornatum. Quod autem primo dicat virtutis habitum probatur, quia habitus circa debitum objectum cum determinatis circumstantiis est habitus virtutis; sed virginitas, ut dicit abstinentiam ab omni coitu illicito est hujusmodi; ergo virginitas dicit habitum virtutis.

Sed contra istud instatur tripliciter. *Primo* sic: Omnis actus virtutis est sub præcepto, quia sunt necessarii ad salutem; sed actus virginitatis non sunt sub præcepto secundum illud Apostoli: de virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do; ergo virginitas non est virtus. — *Secundo* sic: nulla virtute quis male utitur; sed virginitate potest quis male uti, ut patet de virginibus fatuis, *Matth. 20.;* ergo. — *Tertio* sic: nulla virtus perditur nisi per vitium vel peccatum; sed virginitas potest perdi sine peccato, ut patet in violenter defloratis; igitur.

Ad primum dico quod virtus est triplex scilicet *moralis, theologica* seu *cardinalis* et *heroica*·

De prima patet per Philosophum *2. Ethic.* De secunda patet per Apostolum *1. ad Cor.* De tertia patet per Philosophum *in princ. 7. Ethic.*, ubi dicitur quod tria sunt fugienda, scilicet malitia, incontinentia et bestialitas, et tria sunt prosequenda scilicet virtus moralis quæ opponitur malitiæ, et continentia quæ opponitur incontinentiæ, et virtus heroica quæ opponitur bestialitati. Tunc ad propositum, cum dicitur: virtus est sub præcepto, conceditur de virtutibus moralibus et cardinalibus, sed negatur de virtutibus heroicis. Nunc autem virginitas ponitur virtus heroica.

Ad secundum, cum dicitur: nulla virtute potest quis male uti, concedo, ut sic. Et cum dicitur: virgines fatuæ male sunt usæ virginitate, dico quod non est verum inquantum virginitas est virtus, sed hoc erat ex vitiis adnexis virginitati et integritati carnis.

Ad tertium, cum dicitur: virtus non perditur nisi per peccatum, conceditur. Et cum additur: virginitas potest perdi sine peccato, etc., dico quod ab eis potest tolli integritas carnis quæ dicitur ornatus, sed non tollitur virginitas quæ dicit habitum virtutis.

De secundo Articulo principali, scilicet si continentia virginalis est perfectior continentia conjugali, dico sicut dictum est, quod in virginitate est tria considerare, scilicet habitum, statum et integritatis decorem sive ornatum. Si autem loquemur quantum ad *habitum* sic se ha-

bent sicut excedentia et excessa, quia aliquando ex majori virtute continet coniugata quam e contrario. Si autem loquamur quantum ad *decorem*, sic virginitas præfertur continentiæ coniugali, quia in continentia conjugali est corruptio, in continentia virginali incorruptio. Si autem loquamur de virginitate quantum ad *statum*, tunc est dici dupliciter: aut secundum *idem* tempus, aut secundum *diversa* tempora. Si secundum idem tempus, hoc est dupliciter, quia aut secundum tempus legis naturæ, aut secundum tempus legis gratiæ. Si secundum tempus legis naturæ, tunc status continentiæ coniugalis præfertur virginitati, immo pro illo tempore status virginalis prohibetur et sterilis maledicitur. Si secundum statum temporis gratiæ ubi non requiritur fœcunditas ventris sed puritas mentis, ibi virginitas præfertur continentiæ conjugali. Si autem loquamur secundum diversa tempora, ut puta si consideremus pro tempore gratiæ continentiam conjugalem, tunc dico quod unusquisque status optimus est, et unus non præfertur alteri dummodo ex utraque parte charitas sit æqualis. Et ad istum intellectum loquitur B. Augustinus *in lib. de bono conjugali*, quod virginitas Joannis Evangelistæ non præfertur conjugio Abrahæ.

De tertio Articulo, quod est præmium continentiæ virginalis, dicitur communiter quod est aureola. Et probatur per figuram Exodi 25, ubi præceptum est fieri unam magnam coronam

et unam parvam coronam. Et secundum hoc ponitur a Doctoribus duplex præmium scilicet substantiale quod est aurea ad similitudinem magnæ coronæ, et accidentale quod dicitur aureola ad similitudinem parvæ coronæ. Tali autem debet coronari anima quæ est sponsa Christi; sed talis est virgo; igitur.

Licet igitur illud satis bene dictum sit, tamen possum dicere magis complete, scilicet quod in virginitate, ut supra dictum est, tria est considerare, scilicet habitum, statum et decorem sive ornatum. Habitui correspondet aurea, statui respondet fructus, sed decori seu ornatui quæ est carnis et mentis respondet aureola. *Primum,* scilicet quod habitui respondet aurea patet per omnes. *Secundum,* scilicet quod statui respondeat fructus, patet; esto enim quod sint tres continentes inquantum continere possunt alius in continentia conjugali, et alius in continentia viduali, et alius in continentia virginali, fructus erit in eis major et minor secundum parabolam Salvatoris: semen cecidit in terram bonam et attulit fructum, aliud tricesimum, aliud sexagesimum, aliud centesimum. *Tertium,* scilicet quod ornatui seu integritati mentis et carnis respondeat aureola, patet sic: aureola assignatur illis actibus qui respiciunt aliquid intrinsecum, et hoc tripliciter, vel ratione doctrinæ et informationis, vel ratione martyrii et passionis, vel ratione decoris et incorruptionis. Propter primum datur aureola Doctoribus; propter secundum Martyribus; propter tertium Virginibus.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE dico quod hoc non est intelligendum respectu objecti, quia tunc nullus esset castus nisi cognosceret medium omnium mulierum de mundo, quia idem est medium inter aliquam et nullam; sed istud intelligitur ut virtus sit medium inter delectationes et tristitias. Nam qui omnino nihil sentit de passionibus carnis, insensibilis judicatur, si hoc habet per naturam; qui vero omnino eis consentit hic luxuriosus est; qui vero excitatur sed non consentit eis, hic virtuosus est, et quia hoc in Virginibus est, ideo virginitas est virtus.

Distinctio XXXIV.

Nunc superest attendere...

Circa Distinct. 34 et 35. quæruntur tres Quæstiones. Prima: *Utrum licitum fuerit in lege mosaica viro repudiare uxorem.* Secunda: *Utrum impotentia coeundi impediat matrimonium.* Tertia: *Utrum adulterium cum aliqua vivente marito impediat matrimonium cum eadem post mortem mariti sui.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod licitum fuit viro repudiare uxorem suam in lege mosaica, quia in lege Deut. 24.: si acceperit homo uxorem, et non invenerit gratiam ante oculos ejus propter aliquam fœditatem, scribat ei libellum repudii et dabit in manu ejus et dimittet eam in domo sua.

Contra. Nunquam licuit mulieri repudiare virum; igitur nec e converso. Probatio *consequentiæ,* quia vir et mulier quantum ad ea quæ sunt conjugii pares judicantur.

Ad evidentiam hujus Quæstionis oportet aliquid de libelli repudii formatione præmittere et consequenter Quæstioni respondere. Præ-

mittitur autem hoc de forma libelli repudii, quia in libello illo, secundum Hieronymum, erit talis scriptura, præmitto quod nunquam conveniant secum, et habebit mulier ex permissione legis potestatem quod possit alteri copulari. Si autem alteri copulabatur non poterat redire ad primum. Et sic quædam erant hic *permissiva*, quædam *recordativa*, quædam *privativa*, licet secundum aliquos ista dici possent punitiva. Permissiva erant quia vir poterat uxorem repudiare, et ipsa repudiata poterat cum alio contrahere. Recordativa erant scriptura libelli. Privativa erant, quia si repudiata cum alio contraxisset non poterat ad primum redire.

His præmissis, sunt tria videnda. *Primo*, si ista repudiatio erat licita. *Secundo*, quomodo erat permissa. *Tertio*, qualiter non erat communis illa repudiatio, ut sicut vir poterat repudiare uxorem, sic e converso, etc.

Quantum ad primum dicitur tripliciter. *Primo*, quod ista repudiatio erat illicita. Patet auctoritate Christi reprobantis eam. *Matth. 19.* ait enim sic : dico vobis quod quicumque dimiserit uxorem excepta causa fornicationis mœchatur. — *Secundo*, per rationem Christi, *ibid.*: Deus, inquit, a principio conjunxit masculum et fœminam matrimonialiter. Ideo quos Deus conjunxit homo non separet. — *Tertio*, per responsionem ipsius Christi ad quæstionem pharisæorum. Cum enim illi objicerent : quid ergo mandavit Moyses

dare libellum repudii et dimittere, ait illis: ad duritiam cordis vestri permisit Moyses dimittere uxores vestras; ab initio autem non fuit sic. — *Quarto, Extra. de divortiis cap. Gaudemus,* dicitur quod repudiationem uxoris veritas in Evangelio reprobavit.

Alia opinio dicit totaliter oppositum, quod repudiatio licita fuit pro tempore legis Moysi. Quod probant sic, quia Moyses promulgavit legem Dei, et ideo quos ipse conjunxit etiam Deus conjunxit, et quos ipse separavit, Deus separavit, quia non est verisimile quod lator legis divinæ promulgaverit aliquid in ea illicitum. — *Secundo* sic: ut ait Augustinus *in quadam Epist. ad Hieron.:* si ad sacras Scripturas admissa fuerint officiosa mendacia, quid in eis remanebit auctoritatis et soliditatis; quasi diceret: *nihil,* quia qua ratione fuerit admissum unum, pari ratione aliud; ergo a simili, si in lege permissum fuit unum illicitum, pari ratione aliud illicitum. — *Tertio* sic: lex justa ut sic non debet dare occasionem peccandi mortaliter; sed ista concessio videbatur directe occasio Judæis dimittendi uxores, et per consequens peccandi mortaliter; ergo vel ista concessio non est peccatum mortale, vel lex non est justa.

Tertio modo dicitur quod repudium uxoris nunquam fuit licitum ut fieret sine culpa, fuit tamen licitum ut fieret sine pœna. Unde aliquid licere alicui potest esse duplici de causa. Primo, quia illi non obviat juris rectitudo; et hoc modo non

licuit repudiare uxorem. Aut quia non obviat juris punitio, et hoc modo licuit repudiare uxorem.

Sed rationes secundæ opinionis infringunt primam et tertiam opinionem. *De prima* patet, quia illa ponit quod repudium sit illicitum, et secunda ponit quod sit licitum. *De tertia* patet quia ponit quod repudium nunquam fuit licitum, ita quod fieret sine culpa. Hæc, inquam, non possunt stare, tum quia legislator divinæ legis non posuit in ea aliquid illicitum; tum quia qua ratione unum illicitum, eadem ratione aliud illicitum; tum quia justa lex non dat alicui occasionem peccandi ut arguebat secunda opinio. — Teneo ergo quod repudium sit licitum non simpliciter, sed pro tempore, et sic Deus dispensabat cum illa gente in repudio ad vitandum malum homicidii.

Ex quo patet ad secundum Articulum qualiter repudium sit permissum, quia Moyses ad vitandum malum homicidii repudium non prohibuit sed permisit. Et notandum quod *permissio* fit quadrupliciter. Primo, per privationem *præceptionis,* et sic Apostolus permisit virginibus nubere. Secundo, per privationem *prohibitionis,* et sic venialia dicuntur permissa. Tertio, per privationem *punitionis.* Quarto, per privationem *cohabitationis,* et istis duobus ultimis modis repudium est permissum, quia non puniebatur nec prohibebatur.

Ad rationes autem primæ opinionis: ad *primam* quando dicitur: quicumque dimiserit uxo-

rem suam, etc., dico quod Christus loquitur pro tempore legis gratiæ non pro tempore legis mosaicæ. — *Ad rationem* quam adducit, quod scilicet Deus a principio masculum et fœminam matrimonialiter conjunxit, dico quod Christus loquitur pro tempore legis naturæ; et in hoc sufficienter reprehendit pharisæos qui non servabant matrimonium sicut erat in lege naturæ. — *Ad aliud* quod adducit: per duritiam cordis vestri permisit Moyses etc., jam patet quomodo accipitur ibi permissio. — *Ad aliud,* de divortiis *cap. Gaudemus,* ubi dicitur quod repudium veritas in Evangelio reprobavit, dico quod illud capitulum loquitur quod Christus reprobavit pro tempore legis suæ.

De tertio principali, scilicet qualiter non erant pares viri et mulieres in dando libellum repudii, ut mulier possit repudiare virum sicut e converso; *dico* quod in tribus vir et mulier in lege non erant pares, scilicet in lege repudii, in lege zelotipiæ, in lege actionis stupri; quorum ratio est propter dignitatem naturæ, propter reatum culpæ et propter robur sexus. Propter dignitatem naturæ non sunt judicandi pares in lege zelotipiæ, est enim vir dignior quam mulier. Propter reatum culpæ non sunt judicandi pares in lege actionis stupri, sicut clare dicit glossa super legem prædictam quæ habetur *Deut. 22.* Propter robur sexus virilis non judicantur pares in libello repudii, cum in mulieribus sit major

pronitas permissive ad repudiandum viros. Et ex hoc patet ad argumentum principale.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod impotentia coeundi non impediat matrimonium, quia hoc non esset nisi pro eo quod contrahendo obligat se ad actum illum; sed hoc est falsum, quia potest contrahere cum voluntate statim intrandi religionem; ergo.

Contra. Extra. De frig. et malef. c. ult.

AD ISTAM QUÆSTIONEM dico duo. *Primo* præmittam aliquas Distinctiones. *Secundo* eliciam aliquas conclusiones. Distinctiones autem sunt istæ, quia impotentia coeundi alia est *naturalis,* alia *accidentalis;* item alia *præcedens,* alia *sequens* matrimonium consumatum; item alia *perpetua,* alia *ad tempus.* Tunc breviter dico tres Conclusiones.

Prima est quod omnis impotentia simpliciter et perpetua cui scilicet subveniri non potest per naturam vel artem, si præcedat matrimonium simpliciter impedit matrimonium contrahendum et dirimit contractum. Ista Conclusio probatur tripliciter. *Primo* sic: iste contractus est datio potestatis corporum ad talem actum si petatur; sed iste nullam potestatem ad talem actum habet; igitur nihil tale potest dare, et per consequens nec contrahere. — *Secundo* sic: in contractu isto

homo obligat se ad actum si petatur; sed actus est sibi impossibilis etiam si petatur, igitur obligat se ad impossibile. Obligatio autem ad impossibile nulla est ex lege divina; igitur lex divina non approbat talem obligationem; igitur nulla est. — *Tertio* sic: persona alia intendit commutare potestatem corporis sui pro potestate alterius; igitur credit alium posse commutare e converso; sed non potest, quia habet impedimentum perpetuum; igitur hoc est error pertinens ad aliquid quod est per se requisitum ad contractum. Talis autem error facit contractum nullum, ut supra dictum est; ergo.

Secunda Conclusio est quod impotentia sequens matrimonium consumatum, quantumcunque sit perpetuum non impedit matrimonium. Cujus ratio est quia jam potestas est tradita, et ille cui fuit tradita intravit in possessionem; igitur non potest revocari propter impedimentum aliquod superveniens.

Sed quid si impedimentum illud concurrat post matrimonium ratum non tamen consumatum, nunquid tale impedimentum impedit contractum matrimonii? — *Ad hoc dicitur* quod sic, quia ut habetur *33. q. 2. c. 1.* Conjugium confirmatur officio, sed antequam confirmetur impossibilitas officii solvit vinculum.

Contra: per matrimonium ratum est data potestas corporum; igitur si impeditur usus, non propter hoc tollitur ratio præcedens. — *Responsio,*

quod in matrimonio rato est data potestas corporum in habitudine ad actum illum si petatur ille, et ideo dicit canon quod impossibilitas officii solvit vinculum.

Tertia Conclusio est quod impotentia ad illum actum cui subveniri potest per naturam vel per artem, sive sit frigiditas sive maleficium sive arctatio non impedit matrimonium. Sed quomodo innotescat quando impotentia non est perpetua sed ad tempus, et illi potest subveniri, habetur *Extra. de frig. et malef. c. Laudabilem.* Debent enim per triennium simul habitare et dare operam illi actui; quod si postea reclamant tanquam impotentes ad illum actum debent jurare cum septima manu. Decipitur tamen circa hoc aliquando Ecclesia, et cum constat de deceptione, jubet eos quos separaverat ad priora vota redire.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod obligat se ad actum si petatur saltem pro aliquo tempore determinato, sed infra aliquod tempus non oportet reddere istum actum si velit intrare religionem. Non sic de illo qui habet impedimentum perpetuum, quia non potest se obligare ad actum pro quocunque tempore, si est impedimentum perpetuum; sola autem impotentia perpetua impedit matrimonium, ut dictum est in 1. Concl. hujus Quæstionis.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod adulterari cum muliere vivente marito non impediat matrimonium cum eadem post mortem mariti sui, quia David adulteratus est cum Bethsabea, et postea interfecto viro ejus, contraxit cum ea matrimonium; ergo.

Contra. 13. quæst. 1 cap. Illud.

AD EVIDENTIAM HUJUS QUÆSTIONIS præmitto quod tria sunt crimina, quæ unita vel separata videntur facere difficultatem circa matrimonium contrahendum, sicut colligitur *ex diversis capitulis Extra. De eo qui duxit in matrimonium, quam polluit per adulterium.* Sunt autem hæc tria crimina, scilicet adulterium, machinatio in mortem legitimi conjugis, fidei datio vel contractus de facto cum adultera. His præmissis dico quatuor per ordinem ad Quæstionem.

Primo, quod fidei datio per se non impedit matrimonium contrahendum post mortem viri. Illud habetur *in rubrica prædicta c. ult.* ubi dicitur quod si quis uxore vivente fide data promisit se illam ducturum, vel cum ipsa de facto contraxit, si nihil aliud impedimenti fuerit non est matrimonium dirimendum, quod cum ea contraxit post uxoris obitum.

Secundo dico quod fidei datio interveniente adulterio impedit matrimonium contrahendum et dirimit jam contractum. Istud habetur *ibid. eodem*

cap. sequitur enim ibi: tolerari non debet si prius vel post, *supple: fidem datam,* dum vixit uxor, illam adulterio polluisset. Istud autem intelligendum est cum ambo sint conscii quod iste actus est adulterium, quia si vir tantum esset conscius et mulier inscia, puta quia nescivit eum habere uxorem, tunc ad petitionem viri non esset divortium celebrandum, ut habetur *in eadem rubrica c. 1.*

Tertio dico quod ubi adulter vel adultera machinatur in mortem legitimi conjugis, ibi impedit matrimonium et dirimit jam contractum. Istud patet *in cap. præallegato,* et *Extra. de conversione infidelium, c. Laudabilem.*

Quarto dico quod ubi adulter vel adultera non dederunt sibi fidem de matrimonio contrahendo, nec alter eorum in mortem legitimi conjugis est machinatus, matrimonium inter eos potest legitime contrahi, ut habetur *Extra. in supradicta rubrica, c. Significasti.* Ratio autem secundæ et tertiæ Conclusionis non est nisi statutum Ecclesiæ quæ illegitimat hujusmodi personas ad contrahendum. — Sed si quæras rationem moventem Ecclesiam ad sic ordinandum, dico quod est repressio adulterii et homicidii quæ frequenter acciderent si hujusmodi personæ possent contrahere.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod non fuit lex ista statuta pro tempore illo.

Distinctio XXXVI.

Nunc de conditione videamus...

Circa Distinct. 36 et duas alias sequentes, quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum servitus impediat matrimonium.* Secundo: *Utrum Ordo sacer impediat matrimonium.* Tertio: *Utrum votum continentiæ impediat matrimonium.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod servitus impediat matrimonium, quia nullus potest dare alienum; sed corpus servi est domini ipsius, secundum Philosophum *3. Politic.;* ergo servus non potest dare corpus alteri. Sed contrahentes dant sibi mutuo potestatem corporum; ergo.

In contrarium habetur *Extra. De conjugio servorum c. 1.*

In ista Quæstione sunt tria videnda. *Primo,* unde est introducta servitus. *Secundo,* si juste est introducta. *Tertio,* principale quæsitum.

De primo, dico sicut superius dictum est in tractatu de Pœnitentia, quod natura omnes

sumus liberi, sed ex alia lege positiva sumus servi. Non autem hic loquor de servitute quæ est subjectio filialis, sed loquor de servitute quæ est subjectio servilis, de qua loquitur Aristoteles *1. Politic. 3.* ubi dicit quod tanta est distantia domini ad servum quanta est distantia hominis ad bestiam; et sicut homo potest vendere bestiam, ita dominus servum. Servus etiam, ut ibidem dicitur, non potest exercere actus virtutis, pro eo quod oportet eum ad præceptum domini sui exercere actus serviles. Dico ergo Conclusionem istam, quod subjectio servitutis prædictæ est a lege positiva, quia cum non sit a natura, pro eo quod naturaliter omnes sumus pares, sequitur quod sit a lege positiva.

De secundo, scilicet si ista servitus est juste introducta, dico quod non potest esse juste introducta nisi dupliciter. Uno modo, quod voluntarie se subjciat servituti, et sic faciens faceret contra legem naturæ, tamen ex quo factum est necesse est eam servare. Alio modo, si quis juste dominans communitati videns aliquos abuti libertate propter bonum reipublicæ, et propter bonum ejus qui abutitur libertate, potest eum reducere in statum servitutis, sicut etiam eos in certis casibus posset occidere. Si autem ponatur tertia species servitutis ut puta captus in bello præservatur a morte et efficitur servus; sed hic non apparet manifeste justitia, quia licet captor poterit occidere captivum stante pertinacia ipsius contra bel-

lantem, tamen ex quo desinit esse pertinax, inhumanum videtur sibi infligere aliquid quod sit contra legem naturæ; servitus autem est contra legem naturæ; igitur.

De tertio Articulo dicunt aliqui quod servus potest contrahere matrimonium invito domino. Et istud probatur. *Primo* sic: matrimonium est de lege naturæ; sed servitus non est de lege naturæ, immo est contra legem naturæ; quod autem est de lege naturæ non tollitur propter aliquid quod est tantum de lege positiva; ergo. — *Secundo* sic: servus non sic est domini quin sit sui juris quantum ad actus naturales pertinentes ad conservationem individui; igitur a simili, quantum ad actus pertinentes ad conservationem speciei. *Antecedens* patet, quia potest uti necessariis ad vitam. *Consequentia* probatur, quia conservatio speciei cum sit majus bonum naturale magis est de lege naturæ.

Quidquid autem sit de efficacia istarum rationum, dicitur ad Quæstionem sic, quod servus de voluntate domini potest contrahere matrimonium, et si onus matrimonii sit ad aliquid repugnans servitiis consuetis, dominus concedens sibi contrahere relaxat sibi implicite ista servitia consueta. Potest etiam contrahere domino invito prout habet aliquis juris in corpore suo proprio; non enim privavit se quacunque libertate ad quoscunque actus; pro quanto ergo corpus est suum, potest commutare cum alio, quia si alius sive

liber sive servus velit esse contentus ista modica potestate, potest sibi præjudicare, et tenet commutatio.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod servus non est domini sui secundum omnia, quia sui juris est ad comedendum et ad bibendum et et ad alios actus qui non subtrahunt domino servitia consueta. Vel aliter potest dici, et melius, quod servus non potest dare corpus suum inquantum alienum subtrahendo ipsum a servitio domini sui; sed alias potest dare si alter conjugum contentaretur, quia ut sic non dat alienum.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod ordo sacer non impediat mamatrimonium ut patet *1. ad Tim. 3.* Dicitur enim ibi quod Episcopus debet esse unius uxoris vir; sed Episcopatus est ordo; ergo.

In oppositum est illud canonis *dist. 32.* Placuit Episcopos, Prebyteros, Diaconos, Subdiaconos secundum priora instituta abstinere ab uxoribus, idest non contrahere, ut dicit glossa; ergo ordo sacer impedit matrimonium.

IN ISTA QUÆSTIONE, Conclusio est certa, quod ordo sacer impediat matrimonium contrahendum et dirimit jam contractum, ut patet per multas auctoritates quas Magister adducit *in litera,* et multæ ex eis habentur in Canone *Dist. 32.*

Patet etiam *Extra. De cleric. conjug.* Sed difficultas est in assignando causam qualiter sacer ordo impediat matrimonium.

Aliqui dicunt quod hoc est propter votum castitatis adnexum, ad quod obligatur qui suscipit ordinem sacrum. — *Contra hoc* instatur, quia aut votum istud est sic adnexum quia suscipiens vovet, aut tantummodo quia ex præcepto Ecclesiæ est quasi adnexum quod tenetur servari ac si voveret. Primo modo non, quia nullus vovens vovet nolitum; sed iste suscipiens sacrum ordinem possibile est quod explicite velit non continere; ergo ipse non vovet continentiam. Si secundo modo, ergo contrahens de facto simpliciter contrahit. Probatur *Extra. De matrim. contracto contra interdictum Ecclesiæ;* licet enim contra interdictum Ecclesiæ nemo debeat ad secunda vota transire, tamen si transeat non propter hoc matrimonium dissolvitur. *Si dicas* ad primam partem argumenti, quod iste qui reciperet ordinem sacrum voveret castitatem in facto licet non in voluntate, quia antiqui latini voverunt, et iste suscipit simile signum; *hoc non valet,* quia nullus tenetur ex voto ad votum factum ab alio, maxime si habet votum contrarium. Præterea, orientales sive græci suscipiunt idem signum et tamen sine voto castitatis.

Dico ergo quod hoc non est propter votum continentiæ adnexum ordini sacro, ut dicit præcedens opinio, sed est ex hoc quia Ecclesia facit talem personam simpliciter illegitimam ad matri-

monium contrahendum. Hoc autem rationabile fuit statutum per Ecclesiam, quia iste qui deputatur in ministerio sacro requirit ad minus quatuor, scilicet mentis puritatem, intellectus perspicuitatem, affectus fervorem, et corporalis munditiæ decorem; sed ad hæc omnia disponit continentia, et ad eorum opposita inducit frequentia actus carnalis; ergo.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod illud Apostoli: unius uxoris virum, intelligitur non plurium, nec tantum de præsenti sed de præterito, hoc est quod non habuerit plures, quia tunc esset bigamus.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod votum continentiæ non impediat matrimonium, quia non minus obligat apud Deum votum simplex quam solemne; sed votum simplex non impedit matrimonium, ut patet *Extra. qui clerici, vel voventes contrahere possunt, cap. Meminimus.*

In contrarium est *ibid. c. Insinuante,* de quadam nobili quæ fecit votum continentiæ et postea contraxit, coacta fuit redire ad pristinum statum.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tria videnda. *Primo,* quis potest votum continentiæ et generaliter quodcumque votum emittere. *Secundo,* quot

modis votum continentiæ potest emitti. *Tertio,* ex his ad quæsitum principale.

De primo dico quod votum procedit a libera voluntate; omnis enim qui libere potest facere quod vult, nullo impedimento de se existente, nullo homine de facto propediente, nullo jure prohibente, potest simpliciter vovere. E contrario qui in omnibus subest alteri non potest per se vovere votum continentiæ. Nunc autem uxor subest viro; puer subest patri in regimine vitæ; servus subest domino; religiosus subest prælato. Ideo nullus istorum potest vovere; et ideo quantum ad votum continentiæ, patet quod uxor non potest votum continentiæ facere sine consensu mariti, nec puer infra annos pubertatis.

De secundo Articulo dico quod votum continentiæ potest esse publicum vel privatum; item potest esse simplex et solemne. Nec istæ duæ distinctiones sunt eædem, quia tam publicum quam privatum potest esse simplex vel solemne votum. Votum autem solemnizatur tribus modis, ut ponitur *Extra. De voto et voti redempt. lib. 6. Decret. c. Rursus,* ubi sic habetur: Votum solemne est cui intervenit aliqua istarum solemnitatum, videlicet per susceptionem sacri ordinis. Item per susceptionem sacræ vestis quæ tantum perficientibus dari debet præsentibus testibus. Item tertio modo cum per professionem devovet se alicui religioni, abbati vel abbatissæ. Primum patet

28. Dist. c. Diaconi. Secundum patet *Extra. De regularibus. Statuimus.* Tertium patet *ibid.* Et ne hæc negari possint, fiat publica scriptura, *27. q. 1. Omnes fœminæ.*

De tertio Articulo, scilicet si votum continentiæ impediat matrimonium, communis est opinio quod votum *simplex* non impedit simpliciter, quia licet impediat contrahendum, non tamen dirimit jam contractum. Votum autem *solemne* simpliciter impedit, quia impedit contrahendum et dirimit jam contractum. Sed difficultas est in assignando rationem, unde videlicet est hoc quod votum solemne simpliciter impedit matrimonium, votum autem non solemne seu simplex non impedit. Ad quod diversi diversas inveniunt rationes.

Unus dicit quod ratio hujus differentiæ est propter manifestum et non manifestum, probatum et non probatum. Votum enim solemne est probatum seu manifestum, votum autem simplex est non probatum seu non manifestum. Sed hoc non valet quia votum simplex posset esse manifestum et probatum, et tamen non dirimit jam contractum.

Ideo alius dicit quod hoc est quia per votum solemne dat aliquis, illi cui vovet, jus in se ad actum sequentem illud votum, et per consequens vovens solemniter continentiam dat illi in cujus manu vovet jus in se ad faciendum illud observari; ergo non potest dare jus suum ad actum

oppositum, quia illud non habet. — *Sed contra istud* instatur, qui vovens voto privato dat corpus suum Deo quantum ad actum vovendi; ergo non posset corpus suum postea dare conjugi ad actum oppositum, non enim minus transfert aliquis a se quod immediate dat Deo quam quod dat mediate homini vicario.

Ideo datur alia ratio, quia vovens solemniter mittit in possessionem illam personam cui vovet, vovens autem private non facit sic, sed quasi promittit. — *Sed nec illud valet,* quia omnia intrinseca voto respiciunt actum voluntatis per quem obligat se vovendo, et transferendo dominium suum in alterum sunt æqualia hinc inde; ergo non magis est datio hic quam ibi, nec promlssio est hic melior quam ibi. *Consequentia* patet; *antecedens* declaratur, quia per solam voluntatem est dominus, et transfert dominium.

Ideo quarta ratio assignatur, quia transgressio voti solemnis est scandalosa, et ideo ad observantiam ejus tenetur non tantum sibi, sed etiam toti Ecclesiæ; transgressio autem voti privati non sic est scandalosa. — *Sed hoc non valet,* quia hoc non plus concludit nisi quod hoc sit gravius peccatum transgrediendo votum solemne quam simplex. Sed de hoc non quæritur; non enim semper peccatum gravius tollit potestatem ad contrahendum. Præterea, *Extra. De regulis juris,* utilius scandalum nasci permittitur quam veritas relinquatur.

Sic ergo non videtur alia ratio, nisi quia Ecclesia illegitimavit sic voventem, et hoc fuit

rationabile, quia posuit se in potestate Ecclesiæ quantum ad oppositum ejus, quod est contractus matrimonii; voventem autem voto privato non illegitimavit quia non sic se posuit in ejus potestate, sed quia se posuit in manu Dei ad oppositum servandum, consuluit animæ suæ apud Deum ne transgrediatur actus, et ideo Ecclesia relinquit eum judicio divino.

Ex hoc patet ad *argumentum principale,* quod non est simile de voto solemni et simplici.

Distinctio XXXIX.

Post hæc de dispari cultu...

Circa istam Dist. 39. et omnes alias sequentes de sacramento matrimonii quæro tres Quæstiones. Primo : *Utrum dispar cultus impediat matrimonium.* Secundo : *Utrum cognatio carnalis impediat matrimonium.* Tertio : *Utrum affinitas impediat matrimonium.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur :

Videtur quod dispar cultus non impediat matrimonium, quia *Gen. 41.* Joseph accepit filiam Putipharis cum tamen ipse esset fidelis et ipsa infidelis, et multa similia habentur in Scriptura sicut de Moyse qui contraxit cum Ethiopissa ; ergo, etc.

In oppositum est illud *2. ad Cor. :* nolite jugum ducere cum infidelibus ; quæ enim participatio lucis ad tenebras, aut quæ pars fidelis cum infideli ; ergo, etc.

In ista Quæstione sunt duo videnda. *Primo,* si infideles possunt contrahere matrimonium. *Secundo,* quomodo fidelis potest contrahere cum infideli.

De primo, dicunt aliqui quod non. *Primo,* quia non potest ibi esse bonum fidei ex parte ejus qui est infidelis; qui enim non est fidelis Deo, non est fidelis proximo.

Secundo, quia ex parte ejus non est bonum prolis, quia quanto in ipso est, educaret prolem in ritu suo, et ita irreligiose.

Tertio, quia non est ibi bonum sacramenti, quia infidelis ex quo non habet primum sacramentum scilicet baptismum, non est capax aliorum sacramentorum, ut probatur *Extra. De presbytero non baptizato.*

Quarto, est specialis difficultas quomodo infidelis possit corpus suum dare alteri, cum non facit hoc innitens approbationi legis divinæ.

Quinto, quia specialis difficultas est cum matrimonium includat indissolubilitatem, quomodo infidelis contrahat matrimonium, cum tamen illud sit postea dissolubile, quia si alter conjugum convertitur ad fidem sine altero, potest discedere.

Sed his non obstantibus, dicendum quod inter infideles est matrimonium, quia ut ait Apostolus *1. ad Cor. 7.:* si quis frater uxorem habet infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam; sed ista non fuit uxor propter contractum qui fuit post fidem, sed ante. — *Præterea,* matrimonium est dictamen legis naturæ vel aliquid consonum dictamini legis naturæ; sed lex naturæ communis est apud omnes; ergo et matrimonium. — *Præterea,* matrimonium, secundum

definitionem aliquorum, est maris et fœminæ conjunctio individua vitæ consuetudinem retinens; sed hoc est inter infideles; ergo. — *Præterea* infideles hæretici habent vera sacramenta Ecclesiæ, et quamvis non habeant fidem, habent tamen verborum formam; ergo si matrimonium contrahitur apud fideles per verba exprimentia consensum, et talis forma est apud infideles; ergo etiam matrimonium est apud infideles.

Ad argumenta autem alterius viæ respondeo et dico quod *primum* non concludit, quia fides et fidelitas servari potest sine fide qua creditur in Deum, et istam servant infideles fidelibus, et e converso, in contractibus, ut patet per Augustinum *in Epist. ad Publicolam.* Nec sequitur: non servatur fides Deo, ergo non vult servare fidem, idest fidelitatem cum proximo; tum quia non sequitur: non vult perfectius, ergo nec minus perfectum; tum quia non potest per rationem naturalem attingere ad observantiam fidei respectu Dei sicut ad observantiam fidei respectu proximi. — Similiter *secundum* non valet, quia vult educare prolem quantum potest per rationem naturalem nosse ipsam educandam; unde ex isto argumento non plus habetur nisi quod non est completum bonum prolis, scilicet quod educetur ad cultum divinum. Nec mirum, quia educator non novit ipsum sic fore educandum. — Similiter *tertium* non valet, quia omnibus contractibus matrimonii præcedentibus legem evangelicam non fuit adnexum sacramentum proprie dictum, nec fuit adne-

xum contractui in statu innocentiæ, si semper in isto statu permansisset, nec tamen defuisset tunc aliquid de perfectione pertinens ad contractum matrimonii. — Ad *quartam difficultatem* potest dici quod Deus post lapsum licentiavit homines ad talem commutationem non tantum propter primum finem, ut esset in officium, sed etiam propter secundum, ut esset in remedium, et tunc utentes ista commutatione, si non attendant ad hoc quia licentia est, quia ignorant legem Dei, non peccant; sic enim in aliis licentiis, licet nesciat se licentiatum, dum tamen nescit illud esse illicitum, non peccat. Vel potest dici brevius, quod sufficit sibi scire istud esse de lege naturæ, quod autem est de lege naturæ est ex approbatione divina. — Ad ultimam difficultatem dico quod matrimonium ratum esset nisi aliquando superveniret vinculum fortius cum quo non posset istud stare, cujusmodi est obligatio nova ad Deum per fidei susceptionem, quando alter conjugum nollet commorari absque impedimento illius fidei ad quam magis tenetur quam ad vinculum conjugale. Est ergo ratum stantibus rationibus extremorum, sed non est ratum pro tunc pro quo fortius vinculum superveniret cum istius vinculi observantia repugnaret.

Quantum ad secundum Articulum, videlicet si fideles posset contrahere cum infideli, dico tres Conclusiones. *Prima,* quod inter fidelem et infidelem potest esse matrimonium. *Secunda,*

quod tale matrimonium potest contrahi ex jure divino. *Tertia,* quod non potest contrahi de jure positivo Ecclesiæ.

Ad evidentiam *primæ Conclusionis* dico quod aliud est matrimonium esse vel contrahi simpliciter et absolute, aliud est matrimonium contrahi licite et honeste. Utroque autem modo necesse est dicere inter fidelem et infidelem posse esse matrimonium, et hoc probatur ex illo dicto Apostoli: vir fidelis non dimittat uxorem infidelem quæ consentit cum eo habitare; si autem non esset matrimonium, tunc Apostolus suaderet fornicationem; si autem non esset licitum et honestum Apostolus non consuleret.

Secunda Conclusio est quod prædictum matrimonium inter fidelem et infidelem potest contrahi quantum est ex jure divino, quia ex isto non magis invenitur quod contractus sit nullus quam quod obligatio ex contractu priori sit nulla, quia non posito novo impedimento qui potest esse alterius potest se dare alteri; sed ex contractu priori poterat inter eos esse vera obligatio; ergo, etc.

Tertia Conclusio est quod de jure positivo Ecclesiæ inter fidelem et infidelem non est contrahendum matrimonium, quia Ecclesia illegitimavit fidelem ad contrahendum cum infideli, ut patet *28. q. 1.* Sic enim dicitur *ibidem,* quod nonnisi religionis ejusdem et fidei maneant copulata conjugia. Item *ibidem cap. Cave,* ut nonnisi baptizata sumatur in conjugium, quia baptismus est

primum Sacramentum. Ad hoc etiam valent rationes adductæ ad primum Articulum propter bona Matrimonii quæ sunt fides, proles et sacramentum.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod in omnibus illis exemplis de Joseph, non erat adhuc prohibitum fidelem contrahere cum infideli.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod cognatio carnalis non impediat matrimonium, quia matrimonium strictissime servabatur vel servandum erat in lege naturæ; sed Cain contraxit cum sorore sua; ergo.

In oppositum est Magister *in litera,* et patet *Extra. de consang. et affin. cap. Non debet.*

IN ISTA QUÆSTIONE *primo* præmittuntur aliquæ descriptiones. *Secundo* aliquæ regulæ seu propositiones. *Tertio,* aliquæ Conclusiones.

Quantum ad primum pono quinque descriptiones, quarum *prima* est ista, quod consanguinitas est vinculum personarum ab eadem persona carnali propagatione descendentium. *Secunda* est ista: persona a qua plures carnali propagatione descendunt vocatur stipes. *Tertia* est ista: linea consanguinitatis est ordinata collectio personarum consanguinitate junctarum. *Quarta* est ista: linea dividitur in ascendentem et descen-

dentem et transversalem. Descendens, est a persona propagante ad personas propagatas. Ascendens vero e converso a propagatis ad propagantes. Transversalis est quandò ambæ personæ descendunt ab eodem, sed neutra ab altera. *Quinta* est ista: gradus est determinata propinquitas personæ ad personam secundum consanguinitatem, et iste gradus invenitur per prius in linea ascendente et descendente, quam in linea transversali.

Quantum ad secundum Articulum, pono tres regulas seu propositiones, quarum *prima* est ista: In linea *recta* tot sunt gradus quot sunt personæ, una minus. Hoc probatur, quia tot sunt ibi gradus quot sunt ibi propagationes; sed sunt ibi tot propagationes quot personæ, excepta una; oportet enim ponere unam quæ non sit propagata; ergo, — *Secunda regula* est ista: In linea *transversali* computantur gradus secundum magis remotum a stipite, ut patet *Extra. De consang. et affin. Vir qui a stipite;* et ratio est, quia personæ quæ sunt in linea non habent inter se propinquitatem, nisi propter stipitem, et ideo non possunt propinquius sibi conjungi quam remotior eorum conjungatur stipiti. — *Tertia regula* est quod efficacior est gradus in linea *descendente* quam transversali. Ratio est quia plus conjungitur proles parenti quam parens proli, et ideo magis est contra legem naturæ in primo gradu conjungi in linea recta quam in linea transversali.

De tertio Articulo dico tres Conclusiones. *Prima Conclusio* est ista: Consanguinitas impedit matrimonium in aliquo gradu propter dictamen legis naturæ. *Secunda Conclusio* est quod consanguinitas impedit matrimonium in aliquo gradu propter prohibitionem legis divinæ. *Tertia* est ista quod consanguinitas impedit matrimonium in aliquo gradu propter statutum Ecclesiæ.

Prima Conclusio, scilicet quod consanguinitas impedit matrimonium in aliquo gradu propter dictamen legis naturæ, quia vinculum consanguinitatis quod est stipitis ad prolem impedit matrimonium ex dictamine legis naturæ. Unde naturale est apud omnes quod filius non conjungitur matri, et quod filia non conjungitur patri, et hoc est propter generationis successionem quæ debet procedere, non retrocedere; unde proles genita non debet conjungi suo principio ut gignat.

Secunda Conclusio, scilicet quod consanguinitas impedit matrimonium in aliquo gradu ex lege divina, ut patet *Levit. 18.,* ubi fit prohibitio usque ad secundum gradum; et ratio hujus fuit propter honestatem; qui enim mulierem cognoscit, discooperit ignominiam ejus; hoc autem magis est inhonestum facere propinquæ quam non propinquæ.

Tertia Conclusio, scilicet quod consanguinitas impedit matrimonium aliquo gradu ex lege Ecclesiæ, patet *Extra. De consang. et affin. in multis cap.* — Sed *dices:* usque ad quem gradum

consanguinitatis prohibuit Ecclesia contractum matrimonii. *Dico* quod istud fuit aliquando prohibitum usque ad septimum gradum, ut patet per Magistrum *in litera;* sed sub Innocentio III. restricta est usque ad quartum gradum inclusive, ut patet *Extra. De consanguinitate, cap. Non debet.*

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod illud fuit necessarium pro principio generis humani, quod contractus fieret in gradu primo, tamen in linea transversali, non recta.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod affinitas non impediat matrimonium, quia effectus non repugnat suæ causæ sed affinitas est effectus matrimonii; ergo non repugnat matrimonio.

In oppositum est illud *33. q. 3. c. De propinquis,* ubi dicitur quod affinitas impedit matrimonium.

IN ISTA QUÆSTIONE, *primo* pono quatuor propositiones. *Secundo,* breviter dico quod affinitas simpliciter impedit matrimonium.

Quantum ad primum est *prima propositio* ista, quod affinitas est vinculum quoddam personæ ad personam ex copula carnali cum aliqua persona consanguinea contractum. Affinitas enim est quasi accessus ad fines, ideo omnes consanguinei

mariti sunt affines uxoris, et e converso consanguinei uxoris sunt affines mariti. — *Secunda propositio* est quod affinitas durat quocunque conjugum mortuo, ut patet *35. q. ult. Fraternitatis, circa medium.* — *Tertia propositio* est quod ita potest dividi affinitas sicut consanguinitas est distincta in Quæst. præced., quia ita descendit per lineam rectam et transversalem per tot gradus, ut sit talis regula: quoto gradu aliquis distat ab alio in consanguinitate, toto gradu distat in affinitate. — *Quarta propositio* est quod affinitas non solum contrahitur per matrimonium, immo per coitum fornicarium, ut patet *Extra. De probationibus: Per tuas.*

Secundo breviter dico ad Quæstionem quod affinitas simpliciter impedit matrimonium, et ratio non est nisi statutum Ecclesiæ illegitimantis affines, et in eodem gradu impedit matrimonium in quo consanguinitas; et hoc quidem de affinitate proprie dicta titulo illo *De consanguin. et affin. cap. Non debet;* consimiliter de affinitate extensive, et communiter dicta quæ vocatur publicæ honestatis justitia, *Extra. De consang. et affin. c. 1.*

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod affinitas est effectus matrimonii cujusdam præcedentis, et illud non impedit aliud, scilicet inter illos inter quos per matrimonium est contracta affinitas.

Distinctio XLIII.

Postremo de conditione resurrectionis....

Completo tractatu Sacramentorum, accedit Magister ad tractatum de resurrectione et præmiatione Sanctorum, atque punitione malorum. — Circa istam Dist. 43. quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum resurrectio generalis hominum sit futura.* Secundo: *Utrum possit esse notum per rationem naturalem resurrectionem generalem hominum esse futuram.* Tertio: *Utrum corruptum possit redire idem numero per naturam.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod resurrectio hominum non sit futura, per illud *Job. 14.* Homo cum dormierit non resurget donec atteratur cœlum; sed cœlum nunquam atteretur cum sit incorruptibile; ergo.

In oppositum est illud Apostoli *1. ad Cor. 15.:* Omnes in ictu oculi resurgemus; ergo.

In ista Quæstione sunt duo videnda. *Primo,* si possibile est hominem resurgere. *Secundo,* si de facto resurget.

Quantum ad primum tenetur communiter a Theologis quod sic, sed probatur diversimode a diversis.

Unus probat sic: Cujus esse quidditativum non est interruptum nec deperditum, illud potest redire idem numero; sed esse quidditativum hominis non est interruptum nec perditum; ergo potest idem redire numero, et per consequens resurgere. *Major* patet in contrario sensu; nam illud cujus esse est simpliciter corruptum vel destructum, non potest redire idem numero, sicut anima sensitiva quæ corrumpitur in bruto. *Minor* declaratur, quia esse animæ intellectivæ est idem quod esse totius; sed anima intellectiva non corrumpitur, materia etiam manet eadem, et sic in nullo pertinente ad substantiam hominis facta est interruptio.

Contra istam viam arguo *primo* per Augustinum *22. De Civ. Dei, c. 2.* Loquens de carne hominis redeunda in resurrectionem, ait sic: Absit ut ad resuscitanda corpora non possit omnipotentia Creatoris omnia revocare, vel quæ bestiæ vel ignis consumpsit vel in cinerem pulverimum collapsum est. Et sequitur infra: Et si, inquit, omnibus modis periisset nec vel ulla ejus materia in nullis naturæ latebris mansisset, tamen si vellet, eam repararet Omnipotens.

Præterea per rationem: Si destructum esset annihilatum, tunc *nihil* sequens esset ejusdem rationis cum *nihilo* quod erat terminus *a quo* creationis; sed *nihil* præcedens creationem non

repugnabat quin illud cui opponitur poterat creari; ergo et post annihilationem potest idem numero redire seu recreari.

Præterea, planum est quod ex parte causæ remanet eadem potestas; ex parte etiam passibilis est eadem potentia obedientialis post annihilationem quæ erat ante creationem; ergo sicut primo poterat creari, ita et tunc per eandem virtutem poterit reformari.

Præterea, in homine est aliqua entitas positiva alia in partibus; sed ista est interrupta in morte hominis; ergo ista non redibit in resurrectione, si verum est fundamentum. *Minor* est evidens. Probatio *majoris*, quia aliquid causatum a causis intrinsecis est aliud ab eis; ergo. Sed nulla causa materialis nec formalis est causata a causis intrinsecis nec ambo simul; ergo est alia entitas a causis divisim acceptis.

Præterea, si illud fundamentum de interruptione vel destructione esset verum, scilicet quod interruptum non possit redire idem numero, tunc sequerentur multa inconvenientia. Primo quidem sequeretur quod Deus non posset unum hominem mortuum eundem numero suscitare. Secundo, quod in homine non rediret eadem quantitas quam primo habuit. Tertio, quod non redirent generaliter omnia accidentia quæ fuerunt in homine, et sic homo resuscitatus non haberet eandem propriam passionem numero quam prius habuit. *Probatio hujus,* quia omnia ista sunt interrupta.

Præterea sequeretur quod in homine non esset idem intellectus nec eadem voluntas sicut prius erant. *Probatio hujus,* quia intellectus et voluntas secundum istum Doctorem, sunt accidentia animæ, accidentia autem sunt interrupta.

Præterea ista ratio præsupponit aliam radicem falsam, scilicet quod in homine non sit alia forma præter animam intellectivam, quod est falsum, ut patuit supra *Tract. de Eucharistia, et 2. Sent. Dist. 17.*

Alia opinio declarat possibilitatem resurrectionis sic: nam natura non agit nisi per motum et mutationem, ideo non potest redire idem numero, quia motus et mutatio non possunt redire idem numero. Deus autem potest agere non per motum et mutationem, et ideo per oppositum idem numero potest redire. — Item idem Doctor dicit alibi sic, quod alio modo agens naturale aspicit materiam quam agens primum, quia agens primum aspicit materiam ut *quid,* idest nullo modo distinctum, agens autem naturale non aspicit eam ut quid, quia aspicit eam distinctam et quantam. Tunc arguo sic: Agens quod respicit materiam ut *quid,* potest sibi eandem formam imprimere ut prius; sed Deus aspicit materiam ut *quid*; ergo potest sibi eandem formam imprimere; hoc autem est resurgere.

Contra primum dictum arguo sic: Ubi est transitus de privatione ad habitum et formam, ibi est vera mutatio, quia verissime salvatur ratio definitiva mutationis; sed resurrectio est tran-

situs de privatione ad formam; ergo resurrectio est vera mutatio. — *Contra secundum dictum*, visum fuit Lib. 2., scilicet si agens naturale potest attingere essentiam materiæ nudam.

Alia opinio quam teneo declarat possibilitatem resurrectionis sic: Si non esset possibilis resurrectio, vel hoc esset ex parte agentis vel ex parte effectus; sed hoc non, quia *nihil* præcedens creationem et *nihil* sequens annihilationem sunt ejusdem rationis; sed Deus potest aliquid de nihilo creare; ergo potest aliquid dudum corruptum et in nihilum redactum, postmodum reparare; corruptum autem reparare est resurgere; ergo.

De secundo Articulo, scilicet si de facto erit resurrectio hominum generalis, dico quod sic. Cujus Conclusionis veritas manifesta est ex fide. Hanc enim veritatem tanquam articulum fidei exprimit tam symbolum Apostolorum, scilicet: *Carnis resurrectionem*, quam symbolum Nicænum: *Expecto resurrectionem mortuorum*, quam symbolum Athanasii qui dicit quod *omnes homines resurgere habent cum corporibus suis*. Et illud valde expresse habetur in multis locis S. Scripturæ, utpote in *Job. 19.* qui dicit: *et in carne mea videbo Deum Salvatorem meum*. Et etiam in *1. Epist. ad Cor. 15.* ubi dicitur quod *in ictu oculi omnes resurgemus*. Et *Matt. 25.* et in pluribus aliis locis.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod cœlum nunquam atteretur quantum ab substantiam, tamen atteretur quantum ad efficientiam in ista inferiora generando et corrumpendo, quia post judicium cessabit ista influentia.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod per rationem naturalem possit esse notum resurrectionem generalem hominum esse futuram, quia naturale desiderium non potest esse frustra secundum Comment. 2. *Metaph.* Sed homo naturale desiderium habet ad semper esse, et illud desiderium potest esse notum per rationem naturalem; ergo, etc.

Contra. Articulus fidei non est notus per rationem naturalem; sed resurrectio hominum est articulus fidei; igitur.

IN ISTA QUÆSTIONE possunt esse tres Articuli secundum tres opiniones. *Una* dicit resurrectionem generalem hominum esse futuram, non tamen per rationem naturalem a *priori. Alia* dicit quod est notum a *posteriori. Tertia,* quod nec est notum a *priori* nec a *posteriori,* sed solum *fide* tenemur.

Prima opinio nititur resurrectionem probare a priori, et arguit sic: Anima intellectiva est forma specifica hominis; sed anima intellec-

tiva est incorruptibilis; ergo forma specifica hominis est incorruptibilis. Sed forma specifica hominis incorruptibilis non remanebit perpetuo extra corpus; ergo aliquando redibit ad corpus. Sed ista iterata redditio vocatur resurrectio; ergo resurrectionem generalem hominum esse futuram est notum per rationem naturalem a priori.

Secundo, dicit ista opinio quod quælibet istarum trium propositionum principalium sit naturaliter nota. *Prima* sic: Operatio propria hominis est a forma specifica hominis; sed propria operatio hominis est intelligere; ergo est a forma specifica hominis. Sed istud est ab anima intellectiva; ergo anima intellectiva est forma specifica hominis.

Secunda propositio, scilicet quod anima intellectiva est incorruptibilis, sit naturaliter notum, probatur sic: Quod corrumpitur aut corrumpitur per contrarium aut per defectum alicujus necessario requisiti ad ejus esse; sed anima intellectiva non habet contrarium, nec esse corporis est simpliciter necessarium ad ejus esse, quia habet esse proprium; ergo, etc. — *Præterea,* simplex non potest separari a seipso, et per consequens quod anima intellectiva sit incorruptibilis est naturaliter notum.

Tertia propositio, scilicet quod forma specifica scilicet anima, non erit perpetuo separata, probatur sic: Pars extra totum est imperfecta; sed forma tam nobilis sicut est anima intellectiva non remanebit perpetuo imperfecta; ergo

nec tota separata. — *Præterea,* nullum violentum perpetuum; sed separatio animæ a corpore est violenta, quia contra inclinationem naturalem animæ; ergo istam formam specificam non esse perpetuo separatam potest esse naturaliter notum.

Sed contra istam opinionem tanquam nihil probantem, arguitur sic: quia nulla istarum trium propositionum est naturaliter demonstrata, ad minus secunda et tertia. *Prima* etiam fuit a magnis Philosophis negata, sicut patet *3. de Anima* per Comment. qui expresse negat eam. Similiter *secunda* non est naturaliter demonstrata, scilicet quod anima sit incorruptibilis, cum principium sit apud Philosophum, omne illud desinit esse, *(1. Cœli et mundi)* quod habet principium sui esse. Nec rationes istæ convincunt, ut dictum fuit in 2. Libro. De *tertia* propositione videtur quod non sit naturaliter demonstrata; quia si Philosophus posuisset animam immortalem, magis posuisset eam perpetuo manere sine corpore quam in corpore, quia omne compositum ex contrariis est corruptibile. Nec rationes adductæ probant istam propcsitionem; nam cum dicitur: pars extra totum est imperfecta, dico quod verum est de parte quæ recipit aliquam perfectionem in toto; anima autem non recipit, immo magis communicat perfectionem suam corpori, et tunc posset ratio trahi ad oppositum, quia non repugnat alicui æque perfecte in se manere, licet alteri non communicet perfectionem suam; sed anima manet æque perfecte in esse suo proprio,

sive conjuncta sive separata. — Ad aliud dico quod inclinatio naturæ est duplex : una ad actum primum, et est imperfecti ad perfectum, et concomitatur potentiam essentialem ; alia est ad actum secundum et est perfecti ad perfectionem communicandam, et concomitatur potentiam accidentalem. De prima, verum est quod oppositum ejus est violentum et non perpetuum, quia ponit imperfectionem perpetuam, quod Philosophus habuit pro inconvenienti. Sed secunda inclinatio, si perpetuo suspendatur, nullum violentum proprie dicitur, quia nec imperfectio. Nunc autem inclinatio animæ ad corpus tantum est secundo modo; vel potest dici secundum Avicennam quod appetitus animæ satiatus est per hoc quod semel perficit corpus, quia ista conjunctio est ad hoc ut anima mediante corpore acquirat suas perfectiones per sensus, quas sine corpore non potest acquirere, semel autem conjuncta corpori acquisivit quantum ipsa petiit.

Alia opinio dicit resurrectionem esse futuram posse demonstrari a posteriori. Et arguit sic : naturaliter notum est quod beatitudo naturaliter appetitur, hoc patet ex *1. Ethic.* de beatitudine in generali, et *10. Ethic.* de beatitudine in speciali. Sed notum est per rationem, beatitudinem non posse esse nisi æternam ; ergo notum est per rationem naturalem totum hominem ordinari ad aliquam perfectionem sempiternam. Probatio *minoris* per Augustinum *13.*

De Trin. c. 8. ubi probat eam sic: Morientem vita beata deserit; aut ergo nolentem deserit, aut volentem, aut neutrum. Si nolentem, quomodo est beata vita, quæ ita est in voluntate ut non sit in potestate? Si autem volentem, quomodo vita beata erit, quam finire noluit qui habebat? Si dicas neutrum, ergo nec ista vita beata est, quæ talis est ut quem beatum facit, amore ejus indigna sit.

Sed nec ista ratio concludit. Concedo enim quod verum est beatitudinem non solum in universali, sed etiam in particulari appeti naturaliter ab homine. Sed non est notum ratione naturali quod ipsa in particulari, quæ scilicet consistit in isto, in quo nos eam credimus consistere, appetatur naturaliter ab homine; aut enim oporteret esse notum per rationem naturalem quod iste actus esset nobis conveniens tanquam finis, ut dictum est in *2. q. 1. Libri.*

Potest ergo teneri ***tertia opinio*** quod nec *a priori,* puta per rationem principii intrinseci in homine, nec *a posteriori,* puta per rationem alicujus operationis vel perfectionis congruentis homini potest probari resurrectionem esse necessario futuram; ergo hoc tanquam omnino certum non tenetur nisi per fidem.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod aut quæritur præcise de desiderio naturali proprie dicto, et illud non est aliquis actus elicitus,

sed sola inclinatio naturæ ad aliquid, et tunc planum est quod non potest probari desiderium naturale ad aliquid nisi primo probetur possibilitas in natura ad illud, et per consequens e converso arguendo est petitio principii; aut quæritur de desiderio naturali minus proprie dicto, quod scilicet est actus elicitus, et tunc iterum non potest probari quod aliquod desiderium elicitum sit naturale isto modo nisi prius probetur quod ad idem sit desiderium naturale primo modo.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod corruptum possit idem numero redire per naturam, quia omni potentiæ passivæ naturali respondet potentia activa naturalis, alioquin esset frustra; sed in corrupto est potentia passiva naturalis ad identitatem numeralem, quia corruptum est in eadem potentia in qua erat antequam generaretur, ideo corruptum potest redire idem numero per naturam.

Contra est Philosophus *2. de generat. in fine,* ubi dicit: quorum substantia parit non revertuntur eadem numero.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt tres Articuli secundum tres opiniones.

Una opinio dicit, ut recitat Augustinus *13. de Civ. Dei c. 13.* quod post circuitum magni anni, idest per circuitum triginta sex milium an-

norum omnia redibunt eadem numero. Quorum ratio est quia redeunte causa eadem redibunt et effectus idem. Sed omnia corpora cœlestia redibunt ad eundem situm post circuitum illius magni anni. Ergo omnia redibunt eadem numero. *Minor* probatur supponendo illud Ptolomæi in Almogesti quod cœlum stellatum moveatur in centum annis uno gradu contra motum diurnum, tunc sequitur quod complebitur iste motus ejus ab oriente in occidentem in 36 millibus annorum.

Sed istam opinionem improbat B. Augustinus *ibid.* auctoritate Apostoli *ad Rom. 6.* Christus resurgens ex mortuis, etc. Item per illud *1. ad Thessal. 4.* Semper cum Domino erimus. Item per rationem, quia secundum circulum istum nulla esset vera beatitudo pro eo quod anima beata reditura esset ad miserias quas præhabuit.

Alia opinio dicit quod licet non possint omnia corrupta redire eadem numero per naturam, tamen aliqua possunt redire. Quod probatur per illud Philosophi *8. Met. c. 3.:* Si agens est idem et materia eadem, effectus erit idem, unde non assignat diversitatem effectus possibilem nisi propter diversitatem efficientis vel materiæ ; sed possibile est idem esse efficiens et eandem materiam respectu secundi effectus producti quæ erat respectu primi producti ; ergo aliqua possunt redire eadem numero. *Minor* probatur, quia includatur ignus intra vas vitreum et ibi corrumpatur in aerem, deinde ex isto aere generetur ignis

per radios solares, tunc materia inclusa erit eadem.

Tertia opinio simpliciter negat quod aliquod corruptum possit redire idem numero per naturam, quia ad identitatem numeralem requiritur eadem materia et eadem forma, *12. Metaph.* Et etiam quia materia est principium esentiale totius; sed in generato et corrupto materia dividitur et aliquid ejus deperditur; igitur nullum corruptum potest redire idem numero. — Nec ratio præcedentis opinionis concludit; conceditur enim quod si agens est aliud et materia est alia, et effectus erit alius; sed non sequitur ex opposito antecedentis, videlicet si agens idem et materia eadem, igitur effectus erit idem, unde in fine concludendo dicit Philosophus: si contingit idem ex materia alia facere palam, quia principium quod est ut movens idem; nam si materia altera est, et movens, et quod factum est, supple, erit aliud.

Pro ista tertia opinione aguitur sic: Agens naturale non potest agere nisi per motum vel mutationem; sed motus vel mutatio non potest redire idem; igitur nullum corruptum potest redire idem numero. Probatio *minoris,* quia unitas motus est continuitas; interruptio autem vel iteratio repugnat continuitati; ergo. — *Præterea* sicut se habet productum ad productum, ita productio ad productionem; ergo permutatim sicut productum ad productionem, sic hoc productum

ad hanc productionem. Sed non potest esse productum sine productione; ergo nec hoc productum sine hac productione. Sed hæc productio non potest redire eadem; ergo nec corruptum potest redire idem numero, etc. — *Præterea,* non posset redire idem nisi esset ad ipsum eadem potentia; sed ad hoc corruptum non potest esse eadem potentia; ergo. Probatio *minoris,* quia aut eadem potentia semper manet, aut est de novo reducta. Non primo modo, quia potentia corrumpitur in adventu formæ; nec etiam secundo modo, quia formæ succedit alia privatio quam quæ præcessit eam; et ita forma resolvitur in aliam potentiam. Ait enim Philosophus *in Prædicam.:* a privatione ad habitum impossibilis est regressio.

Istam opinionem tenendo, patet ad argumentum *secundæ opinionis,* ex dictis. Ad argumentum autem primæ opinionis dico quod motus cœli est incommensurabilis motibus istorum inferiorum, et ideo quamvis cœlum redeat in eadem dispositione, nunquam tamen motus redibunt. Si autem introducitur pro opinione ista illud *Ecclesiastes:* nihil sub sole novum, etc., respondet Augustinus *ubi supra,* hoc quidem intelligendum est quod omnia fuerunt et sunt in divina præsentia, sed non in reali existentia; igitur.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE, patuit *Lib. 1. q. 2.* Concedo enim quod potentiæ passivæ naturali correspondet aliqua potentia activa in tota coordinatione entium, et hæc est Deus.

Distinctio XLIV.

Solent autem nonnulli...

Circa istam Dist. 44. quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum resurrectio fiat in instanti.* Secundo: *Utrum ignis infernalis cruciet malignos spiritus.* Tertio: *Utrum homines damnati post judicium cruciabuntur isto igne infernali.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod resurrectio fiat in instanti, quia *1. ad Thessal. 4.* dicitur: Mortui qui in Christo sunt resurgent primi, deinde nos qui vivimus, etc.

Contra. 1. ad Cor. 15. dicitur: In momento, in ictu oculi, in novissima etc.; igitur resurrectio fiet in instanti.

In ista Quæstione sunt tria videnda. *Primo,* si collectio partium corporis humani fiat in instanti. *Secundo,* si inductio formæ corporeæ seu mixti fiat in instanti. *Tertio,* si unio animæ intellectivæ fiat in instanti.

De primo dico quod non, quia Angelus non potest movere corpus de loco ad locum in

instanti; sed collectio partium corporis humani in resurrectione, fit ministerio angelorum; ergo non fit in instanti. *Major* patet, quia motus non fit in instanti, *6. Phys. Minor* patet *Matth. 24.* Mittet filius hominis angelos suos cum tuba et voce magna et congregabunt electos ejus a quatuor ventis a summis cœlorum usque ad terminos eorum.

De secundo Articulo, dico quod ista informatio erit in instanti. Cujus ratio est quia fiet immediate virtute divina; virtus autem divina infinita est. Sed virtus infinita operatur in instanti, igitur ista informatio erit in instanti. — *Notandum* tamen, quod non dico istam informationem necessario fieri in instanti, quia licet ista virtus sit infinita, potest tamen successive agere sicut virtus creata, et successive inducere formam sicut suæ fuerit placitum voluntati. Tamen magis congruit quod ista virtus formam in instanti inducat.

De tertio Articulo dico quod unio animæ intellectivæ ad corpus erit in instanti, tum propter rationem prædictam, scilicet quia est a solo Deo immediate cujus virtuti activæ nihil resistit. Tum quia non potest esse successio in receptione formæ nisi vel propter partes formæ inducendæ, vel propter partes corporis quarum una prius recipit formam quam alia. Sed neutrum potest poni in ista unione animæ; igitur unio animæ intellectivæ erit in instanti.

AD ARGUMENTUM *in contrarium,* concedo quod non erit idem instans resurrectionis omnium, quia in instanti resurrectionis primo mortuorum adhuc aliqui vivent vita mortali, et isti solvent mortem et postea resurgent.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod ignis infernalis non cruciet spiritus malignos, quia agens est præstantius patiente; sed corpus non est præstantius spiritu; igitur nullum corpus agit in spiritum. Sed ignis infernalis est corporeus; igitur ignis infernalis non cruciet malignos spiritus.

Contra. Matth. 25. dicitur: Ite maledicti in ignem æternum, etc.

VERITAS ISTIUS QUÆSTIONIS claret ex dicto Salvatoris jam allegato, et per Augustinum *12. De Civ. Dei 10.* ubi dicit: Cur non dicamus spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, etc. Et per B. Gregorium *4. Dialog. 30.* dicentem: Si diabolus, inquit, ejusque angeli cum sint incorporei corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum si animæ antequam recipiant corpora possint corporea tormenta sentire. Sed difficultas est invenire possibilitatem, quomodo spiritus potest pati ab igne corporeo. Et circa hoc sunt quatuor opiniones.

Una dicit quod spiritus cruciatur igne inquantum apprehendit ignem sub rationem disconvenientis. Unde Gregorius *4. Dialog.* dicit: eo patitur quo videt, et quia cremari se respicit, cruciatur. Adducit exemplum per Avicennam *9. Metaph. c. 8.* quod aliquis cruciatur magis in somno ex apprehensione phantastica alicujus disconvenientis, quam affligeretur quandoque in vigilia ex præsentia ejusdem.

Contra, quia secundum Gregorium, *ubi supra,* anima non solum videndo, sed etiam experiendo incendium patitur. — *Præterea,* aut vera apprehensione apprehendit ignem ut disconvenientem sibi, aut falsa. Si *vera,* oportet ponere modum istius disconvenientiæ quæ non apparet possibilis. Si *falsa,* sequitur *primo* quia non ab igne, sed a sua æstimatione cruciatur; *secundo,* si ista falsa æstimatio est a Deo, Deus erit immediata causa deceptionis. Si autem ab Angelo, non videtur probabile, quia secundum Dionysium *De div. nominibus,* naturalia in eis sunt splendidissima, ergo possunt naturaliter apprehendere quod ignis non est eis disconveniens.

Secunda opinio dicit quod spiritus potest pati igne corporeo per aliquem habitum supernaturalem propter demeritum peccati datum angelo seu spiritui.

Contra. Aut ille habitus est corporalis aut spiritualis. Si *corporalis,* ita potest Deus dare istum habitum angelo ut inhæreat, sicut quod

angelus sit albus. Si *spiritualis,* ergo non magis per illum est passum approximatum corpori ut agenti quam prius. — *Præterea,* ista pœna reciperetur immediate in isto habitu tamquam in proximo receptivo, immo nec mediate in ipsa natura angeli, si repugnat illi naturæ. Et si detur *primum,* sequitur quod ille habitus separatus ab angelo posset puniri eadem pœna. Si detur *secundum,* sequitur quod nullo modo angelus punitur, sed tantum ille habitus.

Tertia opinio dicit quod spiritus non patitur ab igne passione corporali quæ est dolor, quia talis passio sequitur appetitum sensitivum qui non est in angelo, patitur autem pœna quæ est tristitia, inquantum apprehendit ignem sub ratione objecti disconvenientis, et hoc dupliciter; primo, ut detinens spiritum *definitive;* secundo, ut immutans *objective*. *Primus* patet sic: nullum corpus, ut locans, est disconveniens locato, nisi quia aliud corpus est sibi conveniens. Spiritus autem sicut cum nullo corpore habet naturalem convenientiam, quia tunc illud esset naturale salvativum ejus, ita ad nullum corpus habet naturalem disconvenientiam propter quam ibi detineri sit naturæ suæ disconveniens.

Sed dices: quomodo igitur patitur ab igne ex quo detinet eum definitive. — Respondeo: Si Michael alicui corpori esset ex præcepto divino conjunctus localiter definitive etiam perpetuo, et hoc apprehenderet, nullo modo apprehen-

deret ut disconveniens, et sic non tristaretur, quia non apprehenderetur sub ratione noliti, sicut apparet a simili in aliquo incluso in domo; igitur.

Secundo patitur ab isto igne immutante *objective*. Ubi notandum quod intellectus angeli, *primo* determinatur perpetuo ad intense considerandum ignem in ratione objecti. *Secundo* apprehendit istam determinationem ad talem considerationem. *Tertio*, odit, et istud odium oritur ex affectione commodi ex qua vult quodcunque objectum prout sibi delectabile fuerit considerare nunc hoc nunc illud. *Quarto* sequitur apprehensio non tantum nuda istius considerationis sicut in secundo, sed apprehensio certa de eventu illius considerationis intensæ et perpetuæ. *Quinto*, ex hoc sequitur tristitia.

Quarta opinio est planior secundum illos qui ponunt materiam in spiritualibus; nam proprium est materiæ pati etiam passione reali, *1. De generat.;* sed in spiritualibus est materia; igitur possunt pati ab igne reali. Hoc autem habet evidentiam si ponatur quod materia sit ejusdem rationis in superioribus et inferioribus, quod videtur probabile, quia distinctio fit per actum; sed materiam secundum se sumpta nullum dicit actum distinctum; igitur non distinguitur in superioribus et inferioribus. Sed de hoc in secundo.

AD ARGUMENTUM *in contrarium*, si teneatur ista quarta via, tunc satis patet. Sed tenendo

tertiam viam potest dici quod major est vera de agente æquivoco et totali, seu principali; sed secundum istam viam ignis non est agens principale in spiritum sine illa detentione.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod homines damnati post judicium non cruciabuntur illo igne infernali, quia omnis passio facta magis abjicit a substantia, *6. Topic.;* ergo si continue cruciarentur ab isto igne magis ac magis deperderetur eorum substantia, et per consequens tanto consumarentur; ergo.

Contra. Matth. 25. dicet judex hominibus judicandis: Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus; igitur damnati post judicium cruciabuntur igne infernali.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt principaliter tria videnda.

Primo enim dico quod ignis præsens corpori corruptibili animato anima sensitiva potest habere in illud duplicem actionem, videlicet *realem* quæ est univoca, et intentionalem, quæ respectu illius est æquivoca, quia species sensibilis non simpliciter est ejusdem speciei cum ipso objecto. Ad propositum ergo dico quod post judicium corpus hominis cum sit per se corruptibile, ignis præsens poterit in illud habere utranque actionem, quia non repugnat, et est ibi tam sus-

ceptivum quam causa activa utriusque. Potest etiam tunc una esse sine alia, loquendo de objecto potentiali, quia neutra dependet essentialiter ab altera. Unde et modo sunt separabiles, si aliquid sit susceptivum formæ realiter et non intentionaliter. Sed tunc non poterit una non inesse nisi propter aliquod impedimentum, et hoc vel quia Deus non coagit igni ad istam actionem, vel quia aliud agens creatum impedit unam actionem et non aliam.

De secundo dico quod sola *intentionalis* sufficit ad causandum dolorem, sola autem *realis* sine intentionali non sufficeret ad hoc. *Secunda pars* est manifesta, quia lignum quantumcunque calefit, tamen non dolet. Sed *prima* pars probatur, quia excellens sensibile natum est inferre dolorem, et tamen inquantum excellens sensibile non immutat nisi intentionaliter. Licet enim aliqua immutatio realis concomitetur quæ dissolvit organum a media proportione in qua consistit, tamen si sine illa actione esset objectum disconveniens sensatum, sequeretur dolor. Hoc etiam probatur quia aliquando ubi est modica vel nulla immutatio realis, est magnus dolor propter immutationem intentionalem, sicut si manus fuerit excessive frigefacta, si statim approximetur igni, est ibi vehemens dolor, et tamen modica vel nulla actio realis.

Tertio dico quod probabilius videtur post judicium ponere solam immutationem intentionalem,

quia etsi possit utraque tunc poni, *ex 1. Artic.*, tamen realis non faceret aliquem dolorem sine intentionali, nec etiam cum intentionali; sed sola immutatio intentionalis faceret dolorem. Si ergo pluralitas non sit ponenda sine necessitate, sufficit ponere solam intentionalem. — *Præterea*, congruum est circa damnatos ponere ita pauca miracula sicut possibile est; sed ponendo actionem realem, et cum hoc necesse est intentionalem ponere, videtur quod oportet ponere circa eos plura miracula quam ponendo solam intentionalem; ergo.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod illa auctoritas *6. Topic.* videtur improbare actionem realem ignis in corpus, non autem intentionalem. Sed si realis ponatur, oportet dicere quod propositio est vera quantum est ex parte causæ naturalis dimissæ sibi in agendo; sed in proposito non dimittitur causa naturalis sibi.

Sed posset dicit clarius ad argumentum et ad totam Quæstionem. Tota enim difficultas est quomodo ista corpora possunt pati ab igne infernali perpetuo, et tamen non transmutetur. Ad hoc B. Augustinus ponit aliqua exempla *12. De Civ. Dei*, videlicet de salamandra quæ vivit in igne, similiter de igne qui est in Siciliæ partibus. Sed talia exempla dicunt *quia* et non *propter quid*, ideo potest declarari dupliciter. *Primo* sic: Cessante motu primi mobilis, cessat omnis motus qui est ad corruptionem; sed iste motus

primi mobilis cessabit post judicium; igitur. Sed ista via non valet secundum Augustinum, quia adhuc figuli rota moveretur et stuppa combureretur. Ideo dico aliam rationem talem: Causa secunda naturalis non agit nisi prima causa coagente; sed ignis est causa secunda naturaliter agens; ergo ignis non agit nisi prima causa coagente. Sed in igne inter alias pronuntur duæ actiones quarum una est ad calefactionem et incendium, alia ad consumptionem; Deus autem potest coagere igni ut primi ad primam, licet non coagat ad secundam; igitur ignis iste potest agere ad incendium, esto quod non agat ad consumptionem. Sic ergo patet ad argumentum et per consequens ad Quæstionem.

Distinctio XLV et XLVI.

Præterea sciendum...

Circa istam Dist. 45. et 46. quæro tres Quæstiones. Prima : *Utrum Sancti videant orationes nostras quas eis offerimus.* Secunda : *Utrum in Deo sit justitia.* Tertia : *Utrum in Deo sit misericordia.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod Sancti non videant orationes nostras quas eis offerimus, quia solus Deus novit secreta cordis humani ; sed oratio est humani cordis secretum ; ergo, etc.

Contra est Magister *in litera* qui probat per multas rationes quod sancti videant orationes quas eis offerimus.

IN ISTA QUÆSTIONE quatuor sunt videnda. *Primo,* si anima separata possit naturaliter acquirere cognitionem alicujus prius ignoti. *Secundo,* si anima beata novit orationes nostras cognitione naturali. *Tertio,* si cognitione supernaturali. *Quarto,* si cognoscentes orent pro nobis.

De primo dicunt aliqui quod non, quia non est transitus de extremo in extremum nisi

per medium; sed res extra est omnino in sensu materialiter, in intellectu autem omnino immaterialiter; ergo oportet quod transeat per aliquod medium in quo fit aliquo modo materialiter et aliquo modo immaterialiter. Sic autem est in sensu materialiter quidem, quia secundum conditiones individuales, immaterialiter autem in intellectu est secundum Philosophum *3. De Anima,* quia sensus est receptivus specierum sine materia. Cum ergo in anima separata non sit sensus, sequitur quod naturaliter non potest acquirere cognitionem alicujus prius ignoti. Si ergo quæratur ab istis quæstio: potest anima separata habere cognitionem alicujus prius ignoti, dicunt quod hoc non est per ejus acquisitionem, sed per species infusas a substantiis superioribus, videlicet a Deo vel Angelis. Cujus ratio est quia intellectus noster videtur esse medius inter substantias intellectuales et res corporales; omne autem medium inquantum appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio, et e contrario; igitur intellectus noster quanto plus recedit a sensibilibus, tanto plus appropinquat substantias intellectuales, et e contrario. Sed intellectus noster existens in corpore, quia recedit ab intelligibilibus recipit species ex rebus sensibilibus; igitur intellectus separatus, quia recedit a sensibilibus recipiet species a substantiis intelligibilibus.

Contra. Pluralitas non est ponenda sine necessitate; sed species istæ infusæ a Deo vel an-

gelis ponuntur sine necessitate; igitur. Probatio *minoris*, quia natura ista sufficienter habet in se unde attingere possit ad perfectionem propriam.

Præterea, in nulla natura est ponendum quod derogat ejus dignitati nisi sit evidens ex aliquo convenienti tali naturæ, ex 2. *De generat.*; sed ista opinio vilificat naturam animæ intellectivæ absque aliqua evidentia; ergo. Probatio *minoris*, non enim est imperfectior anima separata quam conjuncta, immo videtur perfectior, quia corpus quod corrumpitur aggravat animam; sed anima conjuncta potest acquirere hujusmodi species; igitur.

Præterea, plura accidentia ejusdem speciei non possunt esse simul, secundum istos; sed lapidis species objecto infusa est ejusdem speciei cum specie intelligibili acquisita ab anima in corpore; vel ergo ista infusa non poterit stare, vel oportet istam acquisitam non manere. Sed illud secundum est falsum, quia cum subjectum proprium illius speciei sit incorruptibile, et ipsa species ex se possit incorruptibilis permanere, sequitur quod ipsa manebit. Igitur non dabitur isti a Deo vel angelo aliqua species lapidis. Dico ergo quod anima separata potest acquirere cognitionem objecti prius ignoti, quia activo sufficienti et passivo sufficienti sufficienter approximatis potest sequi effectus; sed in anima separata habente objectum proportionaliter sibi præsens concurrunt omnia respectu cognitionis abstractivæ; igitur; etc.

Ad argumentum autem opinionis dico quod aliquid est medium uni virtuti quod non est medium alteri, loquendo de medio necessario, sicut in transferendo corpus de loco ad locum, ubi est medium necessarium virtuti naturali motivæ, et tamen illud non est medium virtuti divinæ, quæ potest subito transferre de quocunque *ubi* ad quodcumque ubi. Sic in proposito perfectæ virtuti abstractivæ necessarium est medium inter sensibile extra et purum intelligibile, scilicet esse imaginabile; sed virtuti perfectiori abstractivæ non est istud medium necessarium; unde argumentum potest duci ad oppositum.

Ex jam dictis patet ad ***secudum Articulum.*** Anima enim beata vel separata potest acquirere notitiam non solum abstractivam sed etiam intuitivam non solum sensibilium sicut potest conjuncta sed etiam quorumcunque intelligibilium; ergo orationem sive vocalem sive mentalem potest cognoscere dummodo immoderata distantia non impediat vel divina voluntas non prohibeat. Nec valet quod intellectus actum suum proprium habet occultum [et actum voluntatis pari ratione occultum] quia hæc sunt intima creaturæ. Et hoc non concludit, quia manifestum est quod omnem actum voluntatis meæ potest intellectus meus cognoscere; sed intellectus alius perfectior potest in illud objectum in quod potest intellectus meus si non impediat determinatus ordo ad intelligibilia vel defectus proportionatæ præsentiæ. In-

tellectus autem separatus æque perfectus est sicut meus conjunctus, vel perfectior, et non determinatur ex aliquo ordine ad non cognoscendum operationes alterius intellectus vel voluntatis, nec præsentia necessaria requisita deficit, quia ista potest esse sine illapsu; ergo, etc.

De tertio Articulo dico quod non est necesse ex ratione beatitudinis quod beatus videat orationes nostras, neque regulariter sive universaliter in Verbo, quia non est aliquid quasi necessaria sequela beatitudinis; neque quod revelentur sibi, quia nec talis revelatio necessario sequitur beatitudinem. Tamen quia congruum est beatum esse adjutorem Dei in procurando salutem electi, et ad istud requiritur sibi revelare orationes nostras specialiter quæ sibi offeruntur, ideo probabile est quod Deus revelet beatis de his quæ in nomine ejus sanctis offeruntur.

De quarto Articulo videtur dubium, quia si revelatur eis talem petere per eos salutem vel aliquid pertinens ad salutem, aut vident Deum velle talem salvare, aut nolle, aut non velle. Si *velle,* ergo sciunt quod salvabitur; frustra igitur orant pro tali. Si *nolle,* non orabunt pro aliquo nolito ipso Deo. [Si *non velle,* sciunt quod non eveniet; ergo frustra orarent]. Sed hoc non obstante, dico quod sanctus videns orationes nostras orat pro nobis.

Cum igitur arguis: Beatus aut videt Deum velle aut non velle, etc. *respondeo,* nullum mem-

brum oportet dare, nec de salute finali alicujus nec de exauditione hujus orationis quam nunc offert. Non enim sequitur: Deus revelat Petro Joannem nunc petere per merita Petri; ergo revelat Petro Joannem salvandum vel non salvandum.

AD ARGUMENTUM *in contrarium*, cum dicitur quod solus Deus novit abscondita cordium, dico quod verum est ex propria perfectione et universaliter, ita quod impossibile est quod per aliquod impediens sibi lateat, sed non sic est de quacunque alia natura intellectuali, sive sit angelus sive anima.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod in Deo non sit justitia quia domini ad servum nulla est justitia, quia nulla æqualitas ex *5. Ethic.*; ergo multo fortius nec Dei ad hominem vel creaturas, cum sit Dominus creaturarum; ergo in Deo non est justitia.

In oppositum est illud Psalmi: Justitia plena est dextera ejus.

IN ISTA QUÆSTIONE est videndum *primo* quid sit justitia. *Secundo*, quot modis sumitur justitia. *Tertio*, si in Deo est justitia.

Quantum ad primum dicit Anselmus *De veritate cap. 12.* quod justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Sed Philosophus ma-

gis eam specificat *5. Ethic.* dicens quod justitia est *virtus ad alterum,* quia ista virtus qua quis potest uti non solum ad se sed ad alterum, est virtus ad alterum; sed justitia est hujusmodi, propter quod principatus rerum ostendit; ergo justitia est virtus ad alterum.

Ex hoc patet ***secundus Articulus,*** scilicet quot modis sumitur justitia. Ex quo enim justitia est virtus ad alterum, hoc potest esse dupliciter, quia vel est *universaliter* ad alterum, et sic dicitur justitia *legalis;* vel *particulariter* ad alterum, et sic dicitur justitia *particularis.* [Et hæc subdividitur quia vel potest esse *simpliciter ad alterum,* vel *ad se quasi ad alterum*]. Item alio modo distinguitur justitia *in eodem 5. Ethic.,* in justitiam *commutativam* et *distributivam.* Justitia autem commutativa est cujus medium accipitur secundum proportionem arithmeticam non geometricam. Justitia autem distributiva est cujus medium accipitur secundum proportionem personarum et rerum, et *in eodem Libro* declaratur *cap. 5. et 6.*

De tertio Articulo dico ista per ordinem: *Primo* quod in Deo est justitia, ut justitia est rectitudo mentis, quia ejus voluntas est prima regula inobliquabilis. — *Secundo* quod in Deo est justitia, ut justitia est virtus ad alterum, quia est agens quod in omni actione sua servat rectitudinem. — *Tertio,* quod in Deo est justitia

legalis, quia ubi est veritas practica præcedens omnem determinationem voluntatis divinæ, ibi est justitia legalis; sed in Deo est aliqua veritas practica præcedens omnem determinationem voluntatis sicut est ista: Diliges Dominum Deum tuum; ergo. — *Quarto,* quod in Deo est justitia particularis ad se quasi ad alterum, quia voluntas sua determinatur per rectitudinem ad volendum illud quod decet suam bonitatem, et hoc est redditio debiti sibi ipsi quasi alteri. — *Quinto* dico quod justitia commutativa in proposito proprie respicit in Deo punitionem et præmiationem, ut scilicet pro meritis reddantur præmia, et pro peccatis supplicia. *Distributiva* vero respicit quasi naturas et perfectiones superadditas, ut scilicet naturæ distribuatur perfectio sibi proportionata. Justitia *primo modo* non potest simpliciter esse in Deo respectu creaturæ, quia non potest esse sempliciter æqualitas, sicut nec domini ad servum, ut arguebatur ad principale. Sed justitia secundo modo sumpta potest hic simpliciter esse, quia simpliciter potest dare naturis perfectiones debitas vel convenientes eis secundum gradus perficientes.

Ex dictis patet ad *argumentum principale.*

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod in Deo non sit misericordia quia misericordia est compassio de malo alieno,

secundum Damascenum *Lib. 1. c. 13.;* sed in Deo nulla est compassio, quia nulla passio; ergo, etc.

In oppositum, est illud *Psalm.* Patiens et multum misericors.

QUANTUM AD ISTAM QUÆSTIONEM *primo* videndum est quid est misericordia. *Secundo,* si in Deo est misericordia.

Quantum ad primum dico quod misericordia duo importat, unum principale, aliud ex consequenti. *Principaliter* enim misericordia est habitus vel forma qua nolumus miseriam alterius; et quia vel nolumus miseriam ejus in futurum, et tunc præservamus si possumus; vel quia nolumus miseriam præsentem, et tunc relevamus si possumus. *Ex consequenti* autem misericordia importat quandam displicentiam et passionem; unde isto modo misericors idem est quod miserum habens cor.

Quantum ad secudum Articulum dico duo. *Primo,* quod isto *secundo modo* non est in Deo misericordia, cum in Deo nulla passio vel miseria possit poni. *Secundo* dico quod accipiendo misericordiam *primo modo* ipsa proprie est in Deo; quod probatur de imminente, quia sicut nullum bonum evenit nisi Deo volente, ita nullum malum prohibetur ne eveniat nisi Deo volente; sed multæ miseriæ possibiles evenire aliquando prohibentur ne eveniant; ergo Deus habet nolle respectu istorum. Consimiliter dicitur de

miseria præsente, quia nulla miseria tollitur nisi Deo nolente istam miseriam inesse; sed multæ miseriæ frequenter tolluntur; ergo Deus habet nolle respectu illorum.

Ex dictis patet ad *argumentum principale*.

Distinctio XLVII.

Solet etiam quæri...

Circa Distinct. 47. et 48. quæro tres Quæstiones. Primo: *Utrum universale judicium sit futurum.* Secundo: *Utrum mundus sit purgandus per ignem.* Tertio: *Utrum post judicium cessat motus corporum cœlestium.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod universale judicium non sit futurum, quia Deus non punit bis in idipsum, ut dicitur *Nahum. 1.;* sed Deus puniret bis in idipsum si esset universale judicium futurum; ergo non est universale judicium futurum.

In contrarium est Augustinus *21 De Civ. Dei c. 21.*

IN ISTA QUÆSTIONE tria sunt videnda. *Primo,* si universale judicium est futurum. *Secundo,* si illud judicium erit in tempore vel in instanti. *Tertio,* de loco ubi erit.

De primo dico quod sic propter quatuor congruentias, quarum.

Prima talis est: Congruum est finaliter separari omnes malos ab omnibus bonis: ideo enim malus vivit cum bono, vel ut malus corrigatur, vel ut bonus per illum exerceatur, secundum Augustinum; sed istam separationem congruit finaliter fieri per generalem sententiam; ergo congruum est fieri per generale judicium.

Secunda congruentia est quia in secretis judiciis quæ fiunt circa singulas personas, licet sit justitia, non tamen est omnibus manifesta; ergo rationabile est quod Deus habeat aliquod judicium generale in quo manifestetur sententia et justitia aliter quam in judiciis particularibus.

Tertia congruentia est quia sicut res exeunt a primo efficiente, ita reducuntur in finem; sed præter speciales exitus rerum a Deo per istam operationem de qua dicit Christus: *Pater meus usquemodo operatur, et ego operor,* fuit universalis exitus in prima rerum creatione; ergo præter singulares reductiones congruum est esse unam finalem reductionem in suum finem, et per consequens adhuc oportet ponere unam sententiam generaliter definitivam.

Quarta congruentia est quia præter hoc quod unusquisque adscribatur regno vel carceri, tota multitudo ista prævisa ad regnum debet aliquando determinari ad possidendum illud, et tota alia multitudo debet carceri vindicari, ut sit sequestratio duarum civitatum et familiarum, ut tractat Augustinus *Lib. De Civ. Dei.* Sed illud fit per quandam sententiam generalem; ergo, etc.

Secundo est videndum an illud universale judicium sit in tempore, vel in instanti ; et dico quod fit in tempore vel in instanti eo modo quo declarabo. Sed statim oritur dubium, si fit in tempore brevi vel non brevi. Et dico quod potest poni tripliciter. *Uno modo* sic : possibile quidem est quod merita singolorum omnia singulis innotescant, ita quod sit miraculum ex parte ostensionis ; tamen dimittatur unusquisque intellectus suo modo intelligendi naturali, et tunc in tali ostensione requiritur magnum tempus ad intelligendum modo merita istius, modo merita illius. — *Secundo* sic: possibile est quod unicuique manifestentur merita vel demerita propria in speciali, et merita vel demerita aliorum in generali, et hoc dupliciter: vel sic, quod singulas personas considerat, tamen hanc ut justam in generali, et illam ut injustam ; vel alio modo considerando tam personas quam merita in generali, utpote concipiendo omnes relictos in terra esse condemnandos, raptos autem in nubibus esse præmiandos, et in hoc etiam esset magnus tractus temporis. — *Tertio modo:* possibile esset per potentiam Dei non tantum manifestantem sed causantem actum cognoscendi et intentiones distinctas omnium meritorum, et cum hoc omnium personarum simul esse in quocunque intellectu, quia quæcunque non repugnant formaliter et possunt successive recipi in aliquo per potentiam Dei absolutam, ad minus possunt recipi in eodem simul. Sed si ista via po-

natur forte non oporteret illud judicium esse in tempore sed in instanti.

De tertio Articulo dicunt aliqui quod erit in valle Josaphat, ut videtur innui in Joele. Sed plane vult Apostolus *ad Thessal. 4.* quod boni rapientur obviam Christo in aere, mali autem delinquuntur in terra, et per consequens boni non erunt in valle Josaphat. Et ideo Magister Sententiarum *pen. cap. hujus Dist.* dicit quod quidam pueriliter illud Joelis intelligentes dicunt in valle Josophat, qui est in latere montis Oliveti, Dominum ad judicium descensurum, quod frivolum est. Josaphat autem interpretatur judicium Dei; in valle ergo Josaphat idest Domini judicium congregabuntur omnes impii; justi vero non descendunt in valle judicii, idest inter damnatos, sed in nubibus elevabuntur obviam Christo.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod unusquisque inquantum persona privata judicatur in termino vitæ sibi præfixæ, sed inquantum est pars familiæ deputata pro aula vel pro carcere, judicabitur cum aliis judicio universali et finali.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod mundus non sit purgandus per ignem, quia tunc idem purgaret seipsum, quia ignis purgaret ignem; sed istud non convenit; ergo.

In oppositum est illud Psalmi: ignis ante ipsum præcedet.

IN ISTA QUÆSTIONE *primo* est videndum si mundus purgabitur per ignem. *Secundo,* quis est ille ignis. *Tertio,* quantum ascendet. *Quarto,* si præcedet an sequatur judicium.

De primo dico quod sic. Hoc probatur, *primo* auctoritate Petri *in 2. can. cap. 3.:* cœli ardentes solventur, elementa vero ardore ignis tabescunt. — Item *Isaiæ ult.* Dominus in igne veniet. — Item per sanctos et maxime per Augustinum *c. 20. De civ. Dei.* — Item hoc est possibile, quia non includit contradictionem. — Item hoc est rationabile, quia ubi est innovatio in melius ibi est purgatio; sed mundus innovabitur in melius; ergo purgabitur. Sed purgatio debetur elemento magis activo; tale autem elementum est ignis; igitur.

De secundo Articulo dicitur tripliciter. *Uno modo,* quod ille ignis est rivus igneus de novo creatus, juxta illud Danielis: fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie. Et sequitur: judicium fecit et libri aperti sunt. — *Alio modo* dicitur quod erit fluvius igneus per virtutem corporum cœlestium generatus. — *Tertio modo,* quem etiam sequor, dicitur quod sicut in diluvio non sunt novæ aquæ creatæ, sed eædem ipsæ multiplicatæ et fontes abyssi aperti sunt, sic credo quod non solum ignis qui est in sphæra

sua, sed omnes ignes qui sunt sub terra et supra terram concurrant ad istam conflagrationem. Et hoc videtur velle Augustinus *20. De Civ. Dei.* Figura enim, inquit, hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit, sicut factum est in diluvio.

De tertio Articulo, scilicet quantum ascendet ignis ille, dico quod ascendit tantum quantum durant corpora combustibilia et passibilia. Et, quia corpora cœlestia non receptiva alienæ impressionis, dico quod quantum durat spatium continens elementum, tantum ascendet flamma non plus. Et sic ascendit plus quam aqua diluvii.

De quarto Articulo, sunt tres modi dicendi : *Unus* talis est, quod duplex est judicium, scilicet *definitionis,* et istud præcedit ignem, quia ante dabitur sententia contra malos quam ignis. Item est judicium *executionis,* et istud sequitur ignem quia reprobi illo igne involventur et ad infernum deducentur. Sed contra hoc Augustinus est *28. De Civ. Dei,* qui dicit quod judicatis impiis et in æternum ignem missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. — *Alius modus* dicendi est quod ille ignis habet duplicem effectum, scilicet *purgare* et *innovare.* Ratione quidem purgationis præcedit judicium, sed ratione innovationis sequitur. *Contra.* Isti effectus scilicet innovare et purgare in igne sunt conjuncti et ab invicem inseparabiles, ideo ille

25

ignis purgando innovat. — *Tertius modus* dicendi est quem teneo. Nam sicut ponit Glossa super illo verbo : *purgabit filios Levi,* duos ignes futuros legimus, unum qui purgabit electos, alium qui cruciabit reprobos. Primus ignis præcedit judicium, sed secundus ignis sequitur judicium. Et confirmatur per Augustinum *20. De Civ. Dei,* ut jam allegatum est : judicatis impiis et in æternum ignem missis, etc.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* dico quod non est inconveniens quod ignis purget ignem, sicut nec est inconveniens quod manus lavet manum.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod post judicium non cesset motus corporum cœlestium, quia corpora cœlestia non erunt imperfectiora post judicium quam nunc; sed motus est propria perfectio corporum cœlestium, vel requitur ad eorum perfectionem, alias frustra moverentur ; ergo post judicium non cessabit motus corporum cœlestium.

In oppositum est Magister *in litera.*

IN ISTA QUÆSTIONE, *primo* ponam opinionem philosophorum. *Secundo* opinionem theologorum. *Tertio* videbo quantum valeant rationes eorum. *Quarto,* si motus cœli est naturalis vel violentus.

Quantum ad primum diceret Philosophus, sicut patet per eum in diversis locis, quod motus cœli est perpetuus. Et ad hoc sunt tres rationes. *Prima* talis est, ut patet *12. Metaph.:* substantia separata non potest carere suo fine; sed ultimus finis substantiæ separatæ est in causando lationem corporis cœlestis; ergo. *Secunda ratio* talis est: quodcunque permanens et sempiternum ad quodcunque permanens et sempiternum, semper et necessario habet eandem habitudinem. Hoc probatur, quia habitudo non potest pro aliqua re variari nisi ex variatione alterius extremi; extrema autem sunt sempiterna et invariabilia. Sed intelligentia movens eam est quædam substantia permanens et sempiterna, et cœlum similiter; ergo hoc sempiternum habet eandem habitudinem ad aliud sicut movens ad motum, et per consequeus motus est invariabilis. *Tertia ratio* est talis, quia quidquid est in entibus, vel est necessarium in essendo, vel ut in pluribus, vel ut in paucioribus, vel ut ad utrumlibet; sed in cœlo nihil est ad utrumlibet, nec ut in paucioribus, quia utrumque esset imperfectionis et repugnaret tali corpori. Nec aliquid est ibi ut in pluribus, quia tunc quandoque oppositum contingeret, nec ut in paucioribus ex eadem causa. Ergo quidquid est ibi est simpliciter necessarium.

De secundo Articulo dicunt theologi oppositum, pro quo adducunt auctoritates et rationes. Auctoritas enim est *Isaiæ 60.:* non erit tibi

sol amplius ad lucendum per diem. — Alia auctoritas *Apoc. 10.*, ubi juravit Angelus quod amplius tempus non erit; ergo nec motus, quia tempus et motus simul sunt, et non sunt secundum potentiam et secundum actum *ex 4. Phys.* — Ad idem adducitur talis ratio: motus cœli est propter generationem et corruptionem tanquam propter finem, *ex 2. De generat.;* ergo cessante ista generatione frustra erit motus talis.

Quantum ad tertium Articulum dico cum theologis in conclusione, quod post judicium cessabit motus corporum cœlestium; sed nec theologi nec philosophi probant suam conclusionem. Theologi quidem non probant, quia auctoritas quæ adducitur de Isaia non negat solem tunc lucere, sed tantum dicit his qui erunt in vita æterna usum lucis non præstabit. Similiter auctoritas quæ adducitur de Apocal. potest exponi, quod non erit amplius ibi tempus ut impleatur prophetia, quia jam omnes prophetiæ impletæ sunt. Sed nec ratio quæ adducitur concludit, quia nunquam Philosophus poneret aliquod ignobilius esse finem nobiliorem, loquendo de fine perficiente, sed tantum de fine proveniente. Et præterea sicut Philosophus ponit motum non cessare, ita diceret generationem non cessare, ut patet *ex 2. De generat.* — Similiter philosophi conclusionem suam non probant, quia nulla ratio philosophorum concludit. ***Prima ratio,*** quia non est finis substantiarum separatarum

movere orbes; sed finis eorum proprius est in speculatione veritatis, ut patet *12. Metaph.* Istam autem solutionem Doctor non approbat, sed ad præsens sufficiat. — Similiter *secunda ratio* non concludit, quia oportet negare istam propositionem majorem in agente voluntario, quia voluntate antiqua et immutabili potest difformiter agere in passum antiquum et esse immutabile in se. Et tunc ad probationem *majoris,* extrema illius habitudinis non erunt absoluta natura agentis et passi quæ sunt uniformia, sed agens et passum habent formam novam causatam ab agente; sed illud fundamentum est novum, ideo fundat novam habitudinem ad agens. — Similiter *tertia ratio* non concludit. Dico enim quod aliquid potest contingere ad utrumlibet ita quod non est repugnantia ex parte ipsius cœli, quia est de se in potentia contradictionis, et completive est contingentia ad utrumlibet ex parte causæ voluntarie moventis sic quod ejus voluntas nec necessario determinatur ad movendum nec ad non movendum.

De quarto Articulo dico quod motus cœli nec est naturalis nec violentus, ut patet per Avicennam *9. Metaph.* et per rationem ejus. Non est quidem naturalis, ut ipse probat, quia omnis motus naturalis est ad quietem naturalem; ergo si motus cœli est naturalis, erit ad quietem naturalem, quod patet falsum. Non est etiam violentus, quia tam longo tempore non movetur.

AD ARGUMENTUM *in contrarium,* dico quod motus est perfectio secundum quid ipsius mobilis, et talem perfectionem deficere cœlo non est inconveniens, maxime cum quies perpetua sit sibi major perfectio. Et si *arguas :* ergo frustra movetur modo, *dico* quod cœlum non movetur propter aliquam perfectionem intrinsecam completivam sui quæ consistit in motu vel acquiratur per motum ; sed stante non imperfectione cœli, quia in potentia neutra est ad moveri et quiescere, perfectio tamen universi pro statu isto magis requirit cœlum moveri propter statum generabilium et corruptibilium.

Distinctio XLIX.

Post resurrectionem vero...

Circa istam Dist. 49. consuevit quæri: Utrum beatitudo principalis consistat in actu intellectus vel in actu voluntatis. Sed quia de hoc fuit sermo in 2. Libro, ideo quæro de dotibus pro nunc quatuor quæstiones. Primo: *Utrum corpus beati post resurrectionem sit impassibile.* Secundo: *Utrum corpora beatorum erunt agilia.* Tertio: *Utrum corpus beati per dotem subtilitatis possit esse cum alio corpore.* Quarto: *Utrum corpus beati sit clarum.*

QUÆSTIO I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod corpus beati non sit impassibile, quia Gregorius *in Homil.* dicit: corrumpi necesse est quod palpatur; sed corpus beati erit palpabile, juxta illud *Luc. 24.* palpate et videte.

Contra. Incorruptibile est impassibile; sed corpus beati est incorruptibile; ergo.

VERITAS HUJUS QUÆSTIONIS patet *1. Cor. 15.:* mortale hoc induet immortalitatem, et corruptibile surget in incorruptionem. — Præterea, homo non potest esse beatus in hac vita, sed

in vita immortali; sed totus homo erit beatus, quia totus homo meruit; ergo totum erit beatum in corpore immortali.

Sed dubium est de causa impassibilitatis, et potest multiplex causa assignari. *Una* quidem hæc est, quia qualitates consequentes mixtum non manent tunc in corpore. *Sed istud non valet,* tum quia corpus illud non maneret mixtum, tum quia illud corpus non esset proportionatum animæ. — *Alia* causa impassibilitatis potest assignari, quia esto quod maneant qualitates, non tamen manent contrariæ. *Contra,* quia forma est contraria formæ in specie sua; manentibus autem formis in specie sua, manet contrarietas. — *Tertia* posset poni causa impassibilitatis, quia susceptivum non est natum recipere contrarium post contrarium. — *Contra,* quia susceptivum est idem secundum speciem tunc quod est nunc; sed nunc est natum recipere contrarium post contrarium; ergo.

Videtur ergo quod oporteat istam impassibilitatem aliunde requirere, et oportet quidem ponere impassibilitatem per aliquod impediens passionem corruptivam. Tale autem impediens potest poni vel positivum vel privativum. Positivum duplex, scilicet anima, vel dos in corpore. Privativum similiter duplex, scilicet cessatio motus cœlestis, et non cooperatio Dei cum causa secunda corruptiva.

Pro prima via arguitur sic: quia anima in medio constituta est inter Deum et creaturam

corporalem. Sicut ergo ipsa erit perfecte subjecta Deo tamquam superiori suo, ita perfecte dominabitur suo corpori inferiori.

Pro secunda via, scilicet pro dote, arguitur sic per illud Augustini *ad Dioscorum:* tam potentem fecit Deus animam, ut ex ejus plena felicitate redundet in corpus sanitas perpetua et vigor incorruptibilis. Modus ponendi talis est: sicut durities est quædam impassibilitas, scilicet prohibens quandam passionem ne habens duritiem faciliter scindatur, sic possibile est esse aliquam qualitatem prohibentem omnem passionem corruptivam.

Pro tertia via arguitur sic: ablato primo aufertur quodlibet posterius; sed motus cœlestis est primus motuum, *8. Phys.;* ideo eo cessante cessat omnis motus. — Sed forte nulla viarum prædictarum valet, maxime ista tertia contra quam est articulus dicens quod *stante cœlo, approximato igne stuppæ, quod ignis non corrumpit stuppam, est error.*

Ideo dicitur tenendo quartam viam, videlicet quod causa impassibilitatis est voluntas divina non coagens causæ secundæ corruptivæ. Et per hoc est impassibile non potentia remota sed propinqua; nec a causa intrinseca, sed a causa extrinseca impediente.

Sed contra, quia tunc impassibilitas non esset dos corporis beati, nam dos est aliquid intrisecum ei cujus est; sed illud, scilicet Deum velle prohibere causas secundas ne corrumpant, non

est aliquid intrinsecum isti sed extrinsecum. *Consequens* est falsum, quia est contra auctoritatem Augustini *ad Dioscorum* ut supra allegatum est. — *Ad illud* dico qud dos potest bene non inesse realiter personæ dotatæ, sicut nomen sponsæ est illud quod est sibi datum a sponso, quod consuetum est dos dici, juxta illud *Gen. 34.*: augete dotem et munera postulate. Et ita ratione nuptiarum spiritualium consumandarum, in resurrectione dabitur cuique beato pro dote ista assistentia divina præservans ipsum ab omni corruptione, licet ista custodia non in sit realiter ipsi.

AD ARGUMENTUM *in contrarium,* si conceditur auctoritas Gregorii, quæ tamen non videtur necessaria, quia enim cœlum non posset palpari a digito ibi existente intelligendo palpationem resistentiam factam tactui, licet non afficiendo secundum aliquam talem qualitatem, nunc autem bene concedo quod palpatur secundum qualitatem sensibilem immutando tactum suæ naturæ derelictum esse corruptibile, sed nec sic in proposito.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod corpora beatorum non erunt agilia, quia si in natura nihil ponitur frustra, multo minus in gloria; sed agilitas in corpore

beato poneretur frustra, si corpora beatorum essent agilia; ergo. Probatio *minoris,* quia non erit ibi motus localis; nam motus est entis in potentia *3. Phys.;* igitur corpora beatorum non erunt agilia.

Contra est illud *Sap. 3.* ubi dicitur: fulgebunt justi sicut sol et tanquam scintillæ in urundineto discurrent.

IN ISTA QUÆSTIONE veritas est clara per Apostolum *1. ad Cor. 15.:* seminatur corpus animale, surget corpus spirituale; seminatur in infirmitate, surget in virtute; seminatur in ignobilitate, surget in gloria. Item *Sap. 3.:* fulgebunt justi etc., ut allegatum est. Et Isaiæ: et assument pennas ut aquilæ et volabunt et non deficient, current et non laborabunt. — Sed dubium est qualis sit dos agilitatis, et qualis qualitas. Et dicitur communiter quod est quædam qualitas qua faciliter movetur corpus ad locum, sive illud quod facit proportionem motoris ad mobile auferens gravitatem, per Augustinum *22. De Civ. Dei, c. 5.* — Hoc etiam probatur per rationem, quia nisi auferatur gravitas tunc quietaretur corpus nostrum alibi quam extra centrum et fatigaretur; ergo gravitas et hujusmodi qualitas non remanebit in corpore beati. Sed hoc non credo, quia non video quod maneat corpus hominis quin maneat grave, non enim erit sicut sol vel stella sine gravitate, quia non est intelligibile quod maneat et dominetur terra in corpore hominis, et quod non maneat gravitas; immo hoc dicere

esset ac si diceretur: manet lapis, et non est durus. — *Præterea,* corpus hominis non est capax levitatis, quia quando aliquid determinat sibi unum oppositorum, tunc alterum oppositorum non potest sibi inesse nec per se nec per accidens; ergo humanum corpus non est capax hujus qualitatis si tollat gravitatem; non ergo capietur in corpore, et per consequens per istam non fiet magis agile. Dico ergo quod agilitas nihil aliud est nisi potentia motiva animæ cui inest primo et per se, licet alicui parti corporis insit per se sed non primo. Non oportet ergo nisi quod ista virtus motiva animæ sit perfecta, et resistentia sit ablata, ita quod omnis dispositio contraria impediens motum localem amoveatur ex parte mobilis ut sit proportionabiliter perfecta virtus.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE quando dicitur quod motus localis esset frustra in corpore beati, et quod motus est actus entis imperfecti, dico quod ibi est verus motus et successivus. Et cum dicitur quod est actus imperfecti, dico quod dupliciter dicuntur aliqua imperfecta; primo enim aliqua dicuntur imperfecta quando non sunt capacia alicujus perfectionis; et aliqua sunt imperfecta quæ sunt capacia perfectionis. Ista dicuntur imperfecta privative, sed prima dicuntur imperfecta negative. Unde accidens ultimum est imperfectum negative, sed conjunctum cum alio est perfectum, sicut ubi est imperfectum secundum se, tamen approximatum corpori cui con-

jungitur est quædam perfectio idest quædam approximatio ad illud quod propter se quæritur.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod corpus beati per dotem subtilitatis non possit esse cum alio corpore, quia quæ magis conveniunt, magis possunt esse simul; sed corpus gloriosum magis convenit cum corpore glorioso quam cum non glorioso, et ista non possunt esse simul; ergo corpus beati per dotem subtilitatis non potest esse cum alio corpore.

Contra. Damascenus, *Lib. 1.* dicit quod sic.

IN ISTA QUÆSTIONE possunt esse tres Articuli secundum tres modos dicendi.

Unus modus ponendi est iste, quod per nullam virtutem nec per aliquam dotem, duo corpora possunt esse simul, quod patet per Boetium *1. De Trin.,* qui dicit quod differentiam in numero varietas accidentium facit præcipue in loco; nam eundem locum duobus corporibus nullo modo fingere possumus. — *Item* ad hoc est Philosophus et Commentator *4. Phys.* qui dicunt quod dimensiones solæ faciunt distare duo corpora; sed contradictio est quod maneant dimensiones et non faciant distare; ergo non possunt esse plures dimensiones simul absque contradictione. — *Item,* sicut unum contrarium habet incompossibilitatem essendi simul cum alio in eodem subjecto,

sic dimensio cum dimensione in eodem loco; sed duo contraria non possunt simul esse in eodem subjecto, quia si contraria, ergo et contradictoria, ut deducit Aristoteles *4. Metaph.;* ergo per nullam virtutem nec per aliquam dotem duo corpora possunt esse simul.

Sed ista Conclusio non potest stare, scilicet quod duo corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia est contra articulos fidei; nam Christus natus est de Virgine matre; similiter tenemus ex Evangelio quod surrexit clauso sepulcro; similiter tenemus quod Christus intravit ad discipulos janius clausis.

Sed hic est una fictio talis ad solvendum prædicta, quod anima habebit quantitatem corporis ad voluntatem suam, ita quod poterit facere corpus suum ad tantam vel talem figuram ut possit transire vel penetrare corpus quodcunque per poros subtilissimos in aliquo corpore pertransibili. — Sed illud non valet; si enim Corpus Christi intraret per tales poros subtilissimos, tunc reducendo se ad tam parvam quantitatem, pateretur, et per consequens non esset gloriosum. Item si estenderetur corpus ejus in longum et stringeretur corpus sicut acus, tunc non haberet quantitatem corpori organici debitam; sed anima humana requirit in corpore debitam organizationem partium et membrorum; igitur.

Ad argumenta autem præcedentis opinionis, *ad primum,* quando dicit: varietas accidentium facit differentiam numeralem, dico quod hoc est falsum, ut patet *Lib. 2. dist. 3.*

Ad aliud quando dicitur quod solæ dimensiones faciunt distare, quia repugnant ad invicem, dico quod duæ dimensiones habent ad invicem aliquam repugnantiam. Intelligendum est tamen quod aliqua possunt sibi dupliciter repugnare, scilicet vel formaliter vel virtualiter; duæ autem dimensiones non habent inter se repugnantiam formalem sed virtualem. Alia est repugnantia formalis, et de ista planum est quod duæ quantitates non sibi repugnant formaliter; sed talis repugnantia est duarum formarum in comparatione ad idem subjectum numero. Nunc autem repugnantia duarum quantitatum non est nisi propter simultatem loci cui repugnant dimensiones duæ respectu ejusdem loci quem replet unum corpus quantum potest repleri; ergo si aliud corpus repleret eundem locum erit repugnantia quantitati priori non formaliter sed virtualiter ratione istius effectus qui est repletio loci, per primam quantitatem unius corporis eo modo quo quantitas habet efficaciam hujus effectus, quod est esse in loco repletive; sed Deus potest tollere hunc effectum a quantitate, ut duæ quantitates vel plures non faciant nisi unam loci repletionem, et non quælibet suam, sicut Deus potest facere calorem absque calefactione, sicut in tribus pueris.

Ad aliud de repugnantia contrariorum dico quod est talis aliquo modo et alio modo non. Est enim talis virtualiter non tamen formaliter; duæ enim quantitates sive dimensiones sunt ut in eodem loco contentæ, sed contraria sunt for-

maliter informantia et in eodem subjecto formaliter repugnantia.

Alia opinio est in alio extremo quæ dicit quod unus corpus subtile, virtute suæ subtilitatis naturalis potest esse cum alio corpore, quia cuilibet doti est assignare proprium effectum, alias frustra poneretur dos in corporibus beatis; sed hæc dos non est nisi penetrare virtute suæ propriæ subtilitatis, scilicet esse cum alio corpore; ergo. Modus autem positionis talis est: dicunt enim quod penetrare competit alicui corpori multipliciter. Uno modo ratione parvæ quantitatis, vel acutiei, sicut aculeus est corpus penetrativum. Alio modo ratione materiæ, quia rara vel parva. Tertio modo dicitur penetrativum propter virtutem activam. Primis autem duobus modis corpus beati gloriosum non dicitur subtile, sed tantum tertio modo ratione virtutis.

Sed contra hoc arguitur, quia fatuum est dicere quod locus in quo est corpus gloriosum sit vacuum; ergo talis locus est plenus, et sic corpus gloriosum est repletivum illius loci, et per consequens expulsivum alterius. — Præterea dicit Philosophus *4. Phys.* quod dimensio separata a qualitatibus non potest esse simul cum alia dimensione, nec tunc cederet alteri corpori, et sic si locus esset dimensio separata, impossibile esset moveri aliquid, quia una dimensio non cederet alteri; ergo ablata quacunque corpulentia adhuc manet in quantitate ratio impellendi et expellendi aliud corpus quodcunque.

Ad rationem autem alterius opinionis, quando dicitur quod cuilibet doti est assignare proprium effectum et actum secundum, dico quod falsum est, quia impassibilitas nullum actum secundum habet. Si dicas: immo habet rationem prohibendi contrarium esse activum, dico quod prohibere actiones extra, non est actio, sicut nec cœlum agit prohibendo elementa agere in se.

Tertia opinio est Doctoris nostri, quæ tria declarat. *Primo,* quod possibile est duo corpora esse simul. *Secundo,* quod hoc erit per dotem subtilitatis. *Tertio,* si dos subtilitatis sit aliqua qualitas in corpore.

De primo dico quod non est repugnantia formalis inter quantitatem et quantitatem, ut patuit supra in responsione ad argumentum primæ opinionis. Si ergo esset aliqua repugnantia a simultate locali duorum corporum, hoc esset quia ista duo *ubi* dicunt diversos respectus ad eundem terminum , et non respectus in se contrarios; ergo possunt esse duo respectus vel duo ubi in duobus corporibus respectu unius loci. Item patet hoc ex alio prius dicto, scilicet quod impossibilitas coexistentiæ corporis ad corpus in simultate non est nisi causæ ad oppositum effectus sui, vel sicut prioris naturaliter ad posterius; sed causa potest esse sine effectu suo, et prius naturaliter sine posteriori; ergo.

De secundo dico quod hæc possibilitas essendi duo corpora simul erit per dotem subtili-

tatis in corporibus beatis, sicut dictum est de impassibilitate. Dos enim non est aliud quam debitus ordo huic corpori inquantum est perfectibile hac anima. Ergo hic est vere dos subtilitatis data corpori glorioso, ut pro lubito animæ sit possibile ad coexistendum cum alio corpore.

De tertio principali dicitur quod dos subtilitatis non est aliqua qualitas in corpore, quia nulla repugnantia invenitur ibi ex parte quantitatum per modum actionis ad quam ordinatur qualitas, unde sicut in corpore dos impassibilitatis erat sibi causa extrinseca, ut aliquod agens non posset agere in illud actione contraria, sic dos subtilitatis non est nisi ordo debitus ad coexistendum simul cum alio corpore, qui est ordo extrinsecus non intrinsecus formaliter.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* quando dicitur quod duo corpora gloriosa non possunt esse simul, quæ tamen magis conveniunt quam corpus gloriosum et non gloriosum. Dico quod hoc est propter voluntatem corporis gloriosi; dos enim subtilitatis est ut corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore ad imperium voluntatis; sed actui istius agilitatis repugnat quod sit simul cum alio corpore glorioso; æque enim perfecta sunt et æque nobilia ratione hujus dotis duo corpora gloriosa, et ideo ad imperium voluntatis, non potest facere unum cum alio ut sint in eodem loco simul.

QUÆSTIO IV.

Ad quartam Quæstionem sic proceditur:

Ad quartam Quæstionem respondeo sine argumentis, quod corpora beatorum erunt clara sicut patet per Apostolum : reformabit, inquit, corpus nostrum configuratum corpori claritatis suæ. Item *1. Cor. 15.* dicitur : alia claritas solis, alia claritas lunæ, alia claritas stellarum, sic et resurrectio mortuorum, stella enim differt a stella in claritate. — Sed dubium est quid sit ista claritas ; et dico quod claritas non est nisi quædam relucentia super illud quod lucet. Et addit manifestationem eo modo quo dicitur clara lux, vel clara veritas, vel clara intellectio. Color ergo corporis beati erit clarior secundum diversitatem meritorum, et sicut ex mixtione diversorum colorum color unus est delectabilis uni et alius alteri, sic in eadem complexione habebunt majorem claritatem colorum secundum majorem virtutem.

Distinctio L.

Hic oritur Quæstio...

Circa istam ultimam Dist. 4. Sent. quæro tria. Primo : *Utrum damnati vel quicumque alii secundum rectam rationem possint appetere non esse propter fugam miseriæ.* Secundo : *Utrum sit æqualis pœna omnium damnatorum.* Tertio : *Utrum beati videant pœnas damnatorum.*

Quæstio I.

Ad primam Quæstionem sic proceditur :

Videtur quod aliquis secundum rectam rationem possit appetere non esse propter fugam miseriæ, quia carentia mali est delectabilis. *2. Ethic. ;* sed omne delectabile est appetibile. Sed non esse non includit aliquod malum ; ergo est delectabile, et per consequens desiderabile. Ergo.

Contra. Augustinus *3. De lib. arbitrio* probat oppositum sic. Nihil non est appetibile; sed non esse est nihil ; ergo nullus potest appetere non esse.

Quantum ad istam Quæstionem, *primo* præmittenda est una distinctio de miseria. *Secundo* est videndum si aliquis propter fugam mi-

seriæ secundum rectam rationem possit appetere non esse. *Tertio* si de facto damnati appetant non esse.

Quantum ad primum breviter dico quod miseria est duplex, scilicet culpæ et pœnæ. Si ergo aliquis appetat non esse hoc potest esse dupliciter, vel quia ad fugiendum miseriam culpæ vel miseriam pœnæ.

De secundo Articulo est una opinio quod quilibet, secundum rectam rationem potest et tenetur plus diligere non esse quam esse in miseria culpæ. Quod probatur *primo* sic: quilibet tenetur magis fugere illud quod est contra rem quæ plus diligitur, quam quod est contra rem quæ minus diligitur; sed quilibet, secundum rectam rationem tenetur plus diligere Deum quam seipsum; ergo secundum rectam rationem magis tenetur quilibet fugere quod est contra Deum quam quod est contra seipsum. Sed culpa est contra Deum, non esse vero est contra seipsum; ergo. — *Secundo* sic: magis malum est magis fugiendum; sed culpa est magis malum quam non esse, quia culpa est carentia boni debiti, non esse autem est carentia non debiti; ergo. — *Tertio* sic: magis est fugiendum malum simpliciter, quam malum huic; sed culpa est malum simpliciter non esse autem est malum huic; ergo. Probatio *minoris,* quia illud est simpliciter malum, quod est contra honorem Dei quod est magis

bonum quam omnis creatura, ut deducit Anselmus *Lib. Cur Deus homo 21.*

Sed quidquid sit de Conclusione, istæ rationes non concludunt. *Prima* non: cum enim dicitur in *majori* quod quilibet tenetur magis fugere etc., concedo si sit eodem modo et æque diligibile, mors autem est directe contra vitam, et contra bonum quod est magis diligibile quod est vita, et sic intelligenda est ista propositio ut plus diligo isto modo pedem meum quam proximum meum, et tamen læsio pedis minus est fugienda quam læsio proximi. Quando ergo dicitur in *minori:* quod est contra Deum, dico quod non eodem modo est contra Deum culpa nostra, quomodo *non esse* est contra hominem, quia propter culpam non destruitur Deus nec aliquod detrimentum fit ei sicut *non esse* est detrimentum meum, et destruit esse in eum.

Ad secundam rationem potest dici quod *major* est vera ceteris paribus, scilicet quod majus malum est magis fugiendum quia carentia boni dehiti est magis malum quam carentia non debiti, sed ceteris paribus, scilicet quod culpa sit carentia boni debiti, et *non esse* sit carentia non debiti, præsupposito bono utrique malo, tunc *major,* ut dictum est, est vera; sed nullum bonum potest præsupponi huic malo quod est *non esse,* tamen cum debitum esse est bonum non debitum, quia esse est primum bonum, ideo *non esse* nullum præsupponit bonum, et ideo non sequitur quod sit magis eligendum *non esse* quam *in culpa esse.*

Ad tertiam rationem potest responderi sicut ad primam, scilicet si sit eodem modo malum; sed Deo propter nostram culpam non potest esse pejus, sicut nobis pejus est propter malum quod est *non esse.*

Sed de alio puncto, videlicet si ad fulgiendum miseriam pœnæ possit aliquis secundum rectam rationem appetere non esse. Dicitur quod non. Et probat hoc quidam Dcctor sic: Majus malum secnduum rectam rationem non est eligibile; sed non esse est simpliciter majus malum quam malum pœnæ; ergo. Probatio *minoris:* illud est majus malum quod plus adimit de bono; sed *non esse* simpliciter plus adimit de bono quam malum pœnæ; ergo appetere *non esse* est majus malum.

Sed quidquid sit de efficacia istius rationis, adducuntur aliæ rationes, quarum *prima* est: nullus secundum rectam rationem appetit non justum plus quam justum; sed pœna est aliquid justum, *non esse* vero nihil habet de justitiæ ratione; ergo nullus potest secundum rectam rationem appetere non esse. — *Secunda ratio* talis est: nullus secundum rectam rationem potest eligere contra inclinationem naturalem consonam voluntati divinæ; sed ad esse naturalis appetitus consones voluntati divinæ; ergo nullus potest recte eligere ad vitandum aliquid quod sit consonum voluntati divinæ, Sed pœnæ et esse in miseria est secundum voluntatem Dei; ergo.

De tertio Articulo, scilicet an dæmones et damnati appetant non esse, dico quod sunt obstinati et perversi quantum ad malum culpæ et quantum ad malum pœnæ, et ideo quantumcunque displiceat eis culpa inquantum vermis eorum non moritur, non tamen inquantum culpa, præcipue dæmones qui semper Deo invident, juxta illud *Psalmi 73.;* superbia eorum qui te oderunt ascendit semper; et ideo propter istam maximam superbiam non appetunt non esse. Dico tamen quod secundum rectam rationem, ne quis talem actum eligeret debet sibi plus placere a Deo annihilari, sed damnati propter culpam suam non appetunt non esse.

Si autem quæratur an appetunt non esse propter pœnam vitandam, potest dici quod appetunt, quia non esse non est malum sicut ab æterno non fuit malum; sed pœna et miseria est malum simpliciter, et ideo simpliciter nolenda, quia est contra appetitum naturalem.

Ex dictis patet *ad argumentum* in contrarium.

QUÆSTIO II.

Ad secundam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod sit æqualis pœna omnium damnatorum, quia unum infinitum non est majus alio infinito; sed pœna cujuslibet damnati est infinita, cum sit perpetua; ergo.

In oppositum est illud *Psal. 60.:* reddet unicuique secundum opera sua.

IN ISTA QUÆSTIONE sunt duo videnda. *Primo,* si est æqualis pœna omnium damnatorum. *Secundo,* si sit æqualis gloria omnium beatorum.

De primo dico tres Conclusiones, pro eo quod damnati principaliter habent tres pœnas, scilicet pœnam *damni,* pœnam *vermis* et pœnam *ignis*. Sit ergo.

Prima Conclusio ista, quod *damnum* non solum est carentia divinæ visionis, sed etiam est carentia boni apti nati inesse, et non cujuslibet boni, sed boni convenientis, quod deberet inesse, ita quod pœna in corpore damnati redundat ex miseria animæ, sicut oppositum est de beatitudine corporis et animæ. Sic ergo pœna damni privat bonum gratiæ ad quod fuit hic damnatus ordinatus aliquando quod inesset aliquo tempore, et hæc pœna est involuntaria boni carentia; sed damnati si non caruissent hoc bono ad quod erant apti nati fuissent inæquales; ergo pro tali carentia boni inæqualis quod debuit inesse erit modo inæqualis pœna in eis, quia inæqualia fuissent bona. Item similiter ista carentia erit involuntaria, quia sicut iste voluit bonum sibi commodum, ita hujusmodi boni carentia est sibi magis involita et involuntaria; ergo pœna damni erit inæqualis in eis, quia carentia boni involuntaria erit inæqualis. — Sed propter quid erit in damnatis inæqualitas pœnæ? Dico quod propter inæqualitatem culpæ; iste enim qui plus et gravius peccavit, carebit majori bono.

Secunda Conclusio est quod pœna vermis est quædam tristitia et continuus remorsus conscientiæ. Ista autem pœna erit inæqualis in damnatis, sicut et tristitia qua nollent illa mala pati, est eis inæqualis. Sic enim habebunt remorsum majorem et minorem secundum proportionem culpæ, sicut de peccato graviori eis infligitur gravior pœna.

Tertia Conclusio, est quod pœna *ignis* in damnatis est inæqualis, sicut probat Augustinus *22. De Civ. Dei, c. 16.* dicendo quod licet iste ignis æqualiter ardeat, non tamen æqualiter affligit vel molestat. — Sed hic est dubium, quia ignis est causa naturalis ; sed causa naturalis agit secundum ultimum potentiæ suæ; ergo iste ignis semper agit secundum ultimum potentiæ suæ. Sed tale agens æqualiter agit ; ergo iste ignis æqualiter affligit omnes. *Respondeo :* satis difficile est assignare causam hujus inæqualitatis nisi ex miraculo, quia nec ex parte activi nec passivi videtur naturaliter posse assignari causa; posset tamen dici quod hoc est ex diversa approximatione activi ad passivum, vel quia Deus non cooperatur illi causæ in agendo.

De secundo Articulo, si omnium bonorum erit æqualis gloria, dicitur quod gloria potest respicere animam vel corpus. Si primo modo, dico quod non est æqualis gloria omnium beatorum, juxta illud *Joan. 14.* In domo patris mei mansiones multæ sunt. Et illud : reddet uni-

cuique secundum opera sua. — *Sed diceres:* unde est ista inæqualitas? Dico quod non ex parte objecti, quia objectum est simpliciter unum et infinitum; sed ex parte habitus perficientis potentiam sensitivam et charitatis. Ubi enim illud principium est inæquale ibi fruitio est inæqualis; sed in animabus beatorum non est æqualis charitas, ergo nec æqualis fruitio. Si autem gloria respicit corpus, tunc est distinguendum de dotibus corporis quæ sunt quatuor, scilicet impassibilitas, subtilitas, agilitas et claritas. In tribus primis est æqualitas, sed in quarta dote non est æqualitas, sicut determinat Apostolus *1. ad Cor. 15.* ubi dicit quod alia est claritas solis, alia claritas lunæ, alia stellarum, stella enim differt a stella in claritate, sic et resurrectio mortuorum.

AD ARGUMENTUM *in contrarium,* concedo quod pœna cujuslibet damnati est infinita extensive, et in hoc est æqualitas, sed in aliis est inæqualitas ut patet.

QUÆSTIO III.

Ad tertiam Quæstionem sic proceditur:

Videtur quod beati non videant pœnas damnatorum, quia nihil videtur a creatura in Deo nisi quod habet ideam in Deo; sed pœna cum sit privatio et malum, non habet ideam in Deo; ergo.

In contrarium est Magister *in litera.*

HIC PRÆMITTO unam distinctionem, *secundo* pono solutionem ad Quæstionem. *Distinctio* est ista quod pœnæ damnatorum possunt dupliciter videri. Uno modo in genere proprio, et hæc dicitur cognitio vespertina; alio modo in Verbo, et hæc dicitur cognitio matutina. Hoc præmisso dico ad Quæstionem duas Conclusiones.

Prima est ista, quod de lege communi, beati existentes in patria non vident pœnas damnatorum in genere proprio. *Probatio* hujus: nam improportionata distantia cognoscentis ad cognitum vel videntis ad visum impedit cognitionem illius rei; sed inter beatos in patria et damnatos in inferno est improportionata distantia; ergo, etc.

Secunda Conclusio est quod beati possunt videre pœnas damnatorum in Verbo. Probatur per Gregorium qui dicit: quid est quod non videant qui videntem omnia vident. — Item per rationem sic: videns propriam rationem cognoscendi alia, potest videre illa; sed essentia divina cum sit repræsentativum illimitatum est propria ratio cognoscendi alia; ergo beati possunt videre pœnas damnatorum in Verbo.

Sed contra. Essentia divina non est ratio cognoscendi aliquid quod non habet ideam in Deo; sed pœna non habet ideam in Deo; ergo. — *Respondeo* secundum Augustinum *9. De Trin. c. 4. in fine,* quod quædam est cognitio per spe-

ciem, et quædam per privationem. Cognitio autem quæ fit per speciem similis est illi rei quam novit. Cognitio autem quæ est per privationem, non est per similitudinem, sed per contrarium et per dissimilitudinem, quia privatio cognoscitur per speciem et habitum. Et hæc est sententia Aristotelis 7. *Metaph.* — Dico ergo quod pœna privative sumpta non habet ideam in Deo, sed positive sumpta habet ideam in Deo.

Deus autem ab hujusmodi pœnis dignetur nos liberare et inter electos suos computare, cui est honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.

Explicit Liber Quartus.

IMPRIMATUR.
Datum ex Nostro Protocœnobio S. Mariæ Angelorum die 1 Junii 1909.
FR: DIONYSIUS SCHULER
MIN. GLIS.

VISTO — Nulla osta per la stampa.
Genova S. M. di Castello 2 Giugno 1909.
P. Fr. Salvatore Gaet. Conti dei Pred.
Rev. Eccles.

IMPRIMATUR.
Genuæ 2. Junii 1909.
Can. De Amicis Vic. Gen.

INDEX QUAESTIONUM

Commentarii Fr. Petri de Aquila Ord. Min.

COGNOMENTO SCOTELLI

B. JOANNIS DUNS SCOTI DISCIPULI

In quartum Librum Sententiarum

DISTINCTIO I.

DISTINCTIO II.

DISTINCTIO III.

DISTINCTIO IV.

DISTINCTIO V.

DISTINCTIO VI.

DISTINCTIO VII.

DISTINCTIO VIII.

DISTINCTIO IX.

DISTINCTIO X..

ITERUM DIST. X.

DISTINCTIO XI.

DISTINCTIO XII.

DISTINCTIO XIII.

DISTINCTIO XIV.

DISTINCTIO XV.

DISTINCTIO XVI.

DISTINCTIO XVIII.

DISTINCTIO XXXVI.

DISTINCTIO XXXIX.

DISTINCTIO XLIII.

DISTINCTIO XLIV.

DISTINCTIO XLV.

DISTINCTIO XLVII.

DISTINCTIO XLIX.

DISTINCTIO L.

Levanto - Tip. L' Immacolata - 1909.